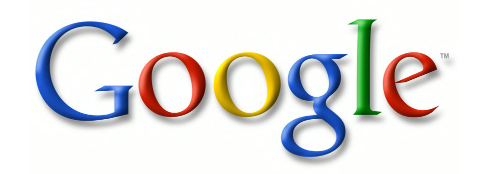
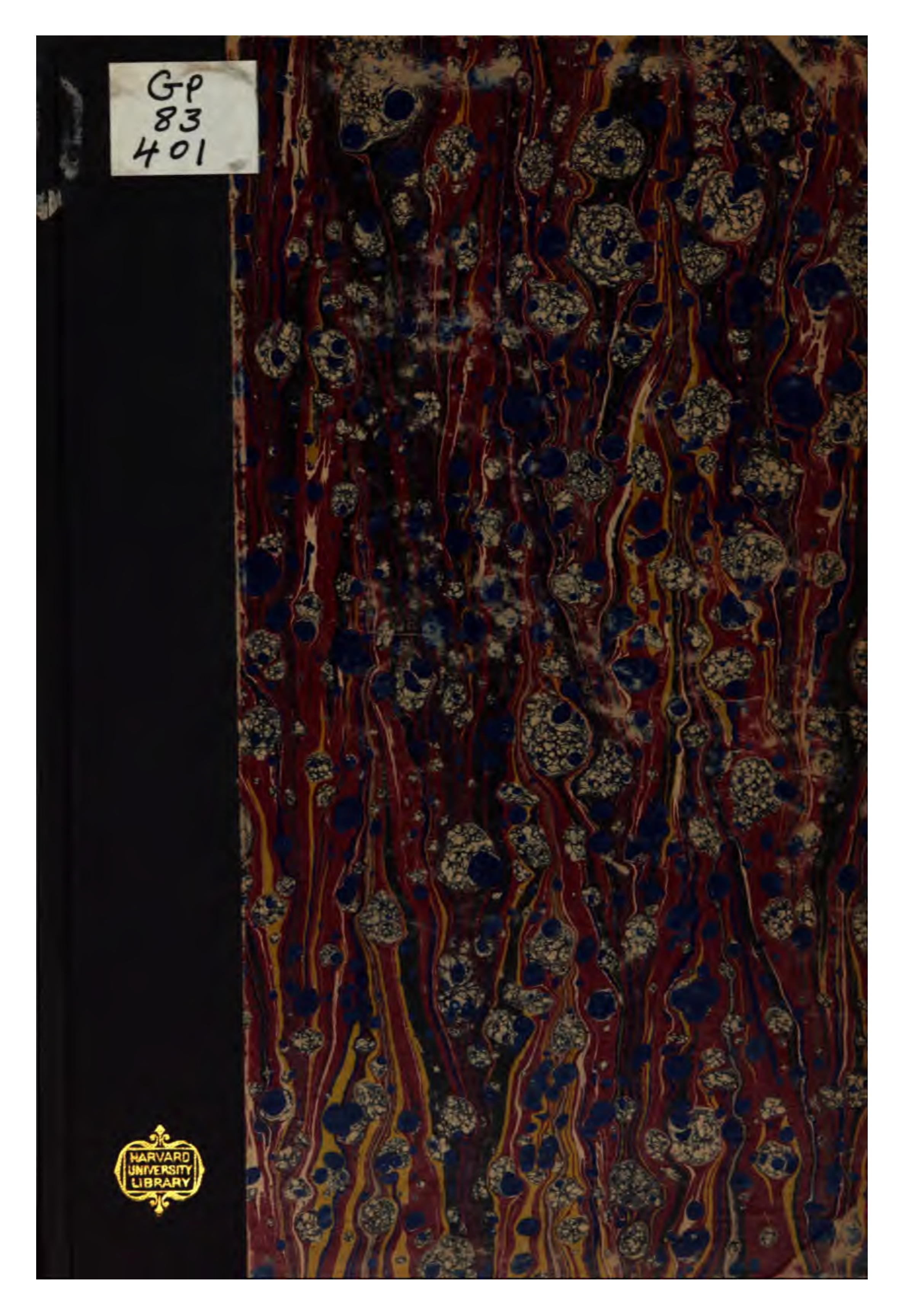





ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV. ANG. SIGILLUM
VE RI TAS

Die Ethik

des

Protagoras

und

deren zweifache Moralbegründung

kritisch untersucht

von

Adolf Harpf.

Heidelberg.
Verlag von Georg Weiss.
1884.

Die Ethik

des

Protagoras

und

deren zweifache Moralbegründung

kritisch untersucht

von

Adolf Harpf.

Heidelberg.
Verlag von Georg Weiss.
1884.

Die Ethik

des

Protagoras

und

deren zweifache Moralbegründung

kritisch untersucht

von

Adolf Harpf.

Heidelberg.
Verlag von Georg Weiss.
1884.

Vorrede.

Nicht nur die unstreitig zu den vollendetsten Werken des göttlichen Platon gehörenden Dialoge Theätet und Protagoras, sondern geradezu die Lehren jenes Sophisten selbst, der in den genannten platonischen Schriften hauptsächlich bekämpft wird, haben in jüngster Zeit ein, sich in mehrfachen eingehenden Untersuchungen kundgebendes, erneutes Interesse erweckt. In der That ist es besonders die positivistisch geartete Denkrichtung des Protagoras, welche an gleichartige moderne Strömungen erinnert; es ist mit Recht behauptet worden, dafs die Grundgedanken der Philosophie des grofsen Sophisten von Abdera den ersten positivistischen Anläufen in moderner Zeit an Klarheit und Gedankentiefe um Vieles überlegen sind. Mit alledem beschränkte sich die philosophie-historische Spezial-Forschung doch hauptsächlich nur auf die Würdigung und Klarlegung der Erkenntnistheorie des Protagoras, während die Ethik desselben, trotz des immer weiter greifenden Interesses, welches ethische Fragen überhaupt in unserer Zeit allgemein erregen, noch nicht jene Beachtung und Würdigung gefunden hat, welche sie sowohl in Hinsicht auf Inhalt und Gegenstand der betreffenden Lehren, als auch wegen der hohen philosophie-, fast dürfte ich sagen, kultur-geschichtlichen Bedeutung, die denselben zukommt, wohl beanspruchen kann.

Als Protagoras in Athen auftrat, fand er eine Phase der geistigen und kulturellen Entwickelung vor, welche derjenigen Situation

auffallend ähnlich ist, die heute wieder das Interesse an einer wissenschaftlichen Erörterung der ethischen Fragen neu belebt hat. In beiden Epochen abendländischer Kulturentwickelung hat das religiöse Moment seine Macht eingebüfst, von beiden gilt, was Schopenhauer mit Bezug auf unsere moderne Zeit sagt: „Der Glaube ist abhanden gekommen. — Die Zahl derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich grofs geworden. — Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfnis der Erkenntnis. Es giebt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auktoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm abgefallen: er will auf eigenen Beinen stehen. Dabei ist sein metaphysisches Bedürfnis so unvertilgbar, wie irgend ein physisches. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie, und die bedürftige Menschheit ruft alle denkenden Geister, die sie jemals aus ihrem Schoofse erzeugt hat, an." *)

Dringender aber, als jenes rein metaphysische Bedürfnis, welches seit Schopenhauer so vielfach betont wird, macht sich in der geschilderten Lage der Dinge das ethische Bedürfnis dem Menschen fühlbar. Ja ich glaube, ohne Widerspruch fürchten zu müssen, ohne weiteres behaupten zu können, dafs jenes metaphysische Bedürfnis erst durch das ethische seine Geist und Herz bezwingende Macht erhält, denn in keiner Sphäre menschlicher Bestrebungen wird der Mangel einer Richtschnur nach dem Abhandenkommen des religiösen Glaubens fühlbarer, als gerade auf dem Gebiete des praktischen Handelns, als dem Schauplatze eines jeden Willensaktes, mit dem wir unser eigenes Leben selbst zu gestalten haben.

---

*) Arthur Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Kap. V, § 34. S. W. ed. Frauenstädt, Bd. I, S. 122. Dazu vergl. Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, Kap. 17. — „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen".

In eine solche Situation griff die Sophistik, griff Protagoras ein, in ähnlicher Lage befindet sich der selbstdenkende Teil der Menschheit von heute. Mufs es da nicht an sich schon hochinteressant sein zu sehen, wie der griechische Geist sich mit der gegebenen Wirklichkeit und den ethischen Anforderungen derselben abfand, und sollte aus einer derartigen Untersuchung nicht auch einiger Nutzen für unsere heutigen ethisch-wissenschaftlichen Bestrebungen zu erhoffen sein? Dies die Erwägungen, welche mich zur eingehenden Erörterung der Ethik des grofsen Sophisten von Abdera bewogen haben. Indem ich die vorliegende Spezialuntersuchung der Öffentlichkeit übergebe, glaube ich die Überzeugung hegen zu können, dafs dieselbe nicht nur über die Ethik des Protagoras im besonderen, sondern an der Hand derselben auch über die Begründungsversuche der wissenschaftlichen Ethik im allgemeinen ein in mancher Hinsicht neues Licht verbreiten dürfte.

Graz, im Jänner 1884.

Der Verfasser.

Erster Teil.

Feststellung der ethischen Lehren des Protagoras.

I. Kapitel. Einleitung.

§ 1. Die Zweiteilung der Ethik im allgemeinen.

Ein grofser Gegensatz durchzieht die Begründungsversuche der Ethik im allgemeinen. Die Ethik kann, was das wesentlich praktisch geartete Prinzip des ethisch-guten Handelns oder Strebens anlangt, eine autonomische oder eine heteronomische genannt werden, je nachdem das Subjekt ein in sich selbst oder ein aufser dem eigenen Ich gelegenes Kriterium zur Unterscheidung von guten und bösen Handlungen herbeizieht.

In Bezug auf das Fundament der Ethik, welches uns die Begründung des Prinzips der ethisch-guten Handlungen für das Subjekt darstellt, unterscheidet sich der Naturalismus und Subjektivismus, wesentlich vom Normalismus und Objektivismus.

Der Naturalist nimmt an, dafs der Grund des guten, als des dem ethischen Prinzipe gemäfsen Handelns in jedem einzelnen, praktischen Falle im Subjekt selbst, entweder als angeborenes, oder auch bloss anerworbenes, jedoch dem Handelnden selbst immerhin unmittelbar gegenwärtiges Fundament der Ethik von Natur aus vorhanden sei.

Der Normalist [1]) und Objektivist [2]) läfst dem Handelnden diesen Grund als autoritativen Zwang, als normatives Gebot einer irdischen oder überirdischen Macht, oder endlich überhaupt von aufsen her als Norm seines Tuns gegeben sein, so dafs nur ein diesem Grunde gemäfses Handeln ein ethisch-normales, durch diesen Grund selbst normiertes und bestimmtes heifst.

Im wesentlichen also ist es doch wieder nur der grofse, die gesammte Philosophie durchziehende Gegensatz des Objektivismus zum Subjektivismus nach innen, des Realismus zum Idealismus nach aufsen gesehen, der in der Ethik, so gut wie in der Erkenntnis-Theorie Platz greift, wenn man die Dinge lediglich aus philosophisch-sachlichem Gesichtspunkte betrachtet. Ernst Laas nimmt daher auch in seinem neuesten Werke die Gruppierung der Ethiker [3]) in ganz analoger Weise vor, wie diejenige der Erkenntnistheoretiker. [4]) Ich stimme seiner Zweiteilung, wie aus dem obigen hervorgeht, im allgemeinen zu, mufs aber sogleich bemerken, dafs sich die vorgenommene Sonderung nur mit Rücksicht

---

[1]) Wenn der von Hobbes begründete und in neuerer Zeit von Kirchmann in der deutschen Philosophie eingebürgerte Normalismus auch jede objektive Begründung des sittlich Guten in sich leugnet, so giebt er doch für das handelnde Subjekt, von dem wir hier in einziger Ansehung des Fundamentes der Ethik allein ausgehen können, eine andere Art der objektiven Begründung durch das Prinzip der autoritativen Feststellung dessen, was gut sein soll und was für den Einzelnen ethische Verpflichtung bei sich führt. Wenn nun Jodl in seiner „Geschichte der Ethik„ (Bd. I. S. 5) Hobbes als den „Begründer des modernen Naturalismus in der Ethik“ hinstellt, so hat er dabei nur die Tatsache berücksichtigt, dass Hobbes die empiristische Methode, welche Jodl eine naturalistische nennt (ebenda S. 4) auf das ethische Forschungsgebiet übertrug. Historisch genommen mag die methodische Seite die bedeutendere sein, weil sie die grössere philosophie-geschichtliche Tragweite hat, hier aber, wo es sich um den sachlichen Gehalt der betreffenden Lehren handelt, zeigt sich Hobbes als das gerade Gegenteil eines Naturalisten.

[2]) Ein Objektivist im strengsten Sinne des Wortes ist vor allem Platon, da er eine, den Objekten des ethischen Strebens selbst zu Grunde liegende, also schlechthin objektiv giltige Idee des Guten zum Zwecke alles ethischen Handelns macht. Das Gute ist erst gut, sofern es an der Idee des Guten „teil hat“ (μετέχει) vergl. Platon, Phaedon, p. 100, c. ff.

[3]) Ernst Laas, Idealismus und Positivismus. Zweiter Teil: Idealistische und positivistische Ethik, Berlin 1882. —

[4]) Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, I. Berlin 1879.

auf den Inhalt des sittlichen Bewuſstseins, nur mit Bezug auf die Frage: „Was ist das Gute?“ vornehmen läſst. Ob und inwieweit aber diese schroffe Teilung mit Rücksicht auf die äuſserst wichtige Formfrage der Ethik, also in Hinsicht auf das Problem: „Wie ist das Gute subjektiverseits überhaupt möglich?“ in sachlicher Rücksicht aufrecht erhalten werden kann, ob nicht gerade hier eine vielfache, sachliche Übereinstimmung der, durch die Inhaltsfrage streng geschiedenen Ethiker, und somit eine der ethischen Forschung selbst nur nützliche Milderung, wenn nicht gar Beseitigung jener Gegensätze angebahnt und aufgewiesen werden kann, diese Frage dürfte sich vielleicht bei Gelegenheit der, an der Hand der protagoräischen Ethik fortschreitenden folgenden Erörterungen klären.

§ 2. Allgemeine Charakteristik der Ethik des Protagoras.

Eine ganz eigenartige, und in der Geschichte der Ethik, wie es nach dem bisher gesagten scheinen muſs, einzig dastehende Erscheinung bieten uns die ethischen Lehren des Protagoras.

Wie der groſse Sophist von Abdera in der Erkenntnislehre den Realismus einerseits mit dem Idealismus andererseits, — wenn man vom Objekte der Erkenntnis aus unterscheidet, — den Objektivismus mit dem Subjektivismus, — wenn man vom Subjekte aus die Unterscheidung vornimmt, — in seiner anthropologisch-relativistischen Formel: „Der Mensch ist das Maſs aller Dinge, der seienden, wie (ὡς) sie sind, der nicht seienden, wie sie nicht sind“ vereinigte, so umfaſste auch seine Ethik, allerdings in mehr äuſserlicher, wie wir zugeben müssen, weniger klar ausgesprochener Weise den Normalismus und den Naturalismus, wenn wir von dem subjektiv gültigen δι' ὅτι, dem Fundamente der Ethik, dem allgemeinen Beweggrund des Sittlichen, oder der subjektiven Seite der Moral ausgehend, die Unterscheidung machen, den heteronomen und den autonomen Standpunkt, wenn wir von dem Prinzipe des Handelns selbst, dem allgemeinen Grundsatze des Sittlichen oder der objektiven Seite der Moral ausgehend, die Teilung vornehmen.

§ 3. Allgemeiner Gesichtspunkt hinsichtlich der platonischen Überlieferung.

Es wird von mir sowohl in Bezug auf die Erkenntnistheorie des Protagoras, als auch hinsichtlich der, von ihm bei Platon überlieferten, ethischen Lehren an dem Grundsatze festgehalten, daſs Platon dort, wo er einen Gegner ausdrücklich mit einer längeren Selbstverteidigungsrede, — so im Protagoras, so im Theätet, — einführt, diesen nur seine echte Lehre selbst verkünden läſst. In der That befolgt hiermit Plato nur das, was er selbst ausdrücklich sogar vom freischaffenden Dichter voraussetzt. In der Republik nämlich, wo Plato die verschiedenen Weisen des Vortrags auseinandersetzt, heiſst es: „Wenn er (der Dichter) irgend eine Rede vorträgt, als wäre er ein anderer, müssen wir nicht sagen, dass er dann seinen Vortrag jedesmal so sehr als möglich dem nachbildet, den er vorher ankündigt, dass er reden werde? — Das müssen wir sagen, denn wie können wir anders?“ [5]). Sollte nun Platon, wenn er sich sichtlich der Objektivität befleisst, anders vorgegangen sein, da er uns mit dieser Stelle doch einen nicht zu verkennenden Hinweis auf seine eigene Darstellungsweise giebt? Ich schlieſse mich hierin völlig der Überzeugung C. Schaarschmidts an, welcher den naturgemäſsen Schluſs von obiger Stelle auf Platon's eigene Darstellung zuerst gemacht hat. Schaarschmidt spricht sich mit Bezugnahme auf Platon's Erörterung einerseits der dramatischen, andererseits der diegematischen oder erzählenden Vortragsweise folgendermaſsen aus: „Indem Plato beide (Vortragsweisen) zu verbinden weiſs, vereinigt er, wie ganz besonders im Protagoras, Symposium und Theätet hervortritt, die Objektivität mit der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der Dramatik“ [6]).

Ich pflichte ferner Steinhart bei, wenn er sagt, daſs sich die Selbstverteidigung des Protagoras im Theätet „gewiſs auf das genaueste an die Gedanken, vielleicht an die eigenen Worte jenes

---

[5]) Platon, Republik III., p. 393, c.: *Ὅταν γέ τινα λέγῃ ῥῆσιν ὥσ τις ἄλλος ὤν, ἆρ οὐ τότε ὁμοιοῦν αὐτὸν φήσομεν ὅτι μάλιστα τὴν αὐτοῦ λέξιν ἑκάστῳ, ὃν ἂν προείπῃ ὡς ἐροῦντα; Φήσομεν· τί γάρ.*

[6]) C. Schaarschmidt. die Sammlung der platonischen Schriften, S. 150.

Sophisten anschliefst" [7]). Der Grund aber, warum Steinhart das, was er für den Theätet annahm, nicht in gleicher Weise auch für den Dialog Protagoras gelten läfst, scheint mir gänzlich unzutreffend. In beiden Dialogen wird Protagoras redend eingeführt, im Protagoras sogar direkt, in eigener Person, im Theätet durch den Mund eines anderen seine Lehre verkündend, und dennoch sollte sich Platon im letzteren Falle an das Wort seines Gewährsmannes gehalten haben, im ersten aber, wo dieser in eigener Person auftritt, nicht? Was aber Steinhart veranlafst, die protagoräische Abkunft des, im Dialoge Protagoras vorgetragenen Mythos zu bezweifeln, ist einzig und allein der Umstand, dafs der Mythos Platon's ganz würdig sei [8]). Mit Recht erwidert hierauf Zeller: „Warum soll er für Protagoras zu gut sein? Die Sache hat eine eigentümliche Färbung und die Gedanken und ihre Einkleidung passen ganz für den Sophisten" [9]). Andererseits aber giebt auch Zeller [10]) ohne eigentlichen Grund die Echtheit der ethischen Lehren des Protagoras, wie dieser sie selbst im Theätet [11]) verkündet, nicht unbedingt zu. Aber gerade darüber, dafs die Aussprüche, wie sie im Theätet dem Protagoras zugeschrieben werden, diesem wirklich angehören, kann umsoweniger ein Zweifel entstehen, als der dort verkündete, ethische Normalismus und Relativismus mit logischer Notwendigkeit aus dem zweifellos echten Ausspruche über die Relativität aller Erkenntnis und alles Wahren

---

[7]) Karl Steinhart, Platon's sämmtliche Werke, Bd. III. Einleitung zum Theätet, p. 36.

[8]) Karl Steinhart, ebenda, Bd. I. Einleitung zu Protagoras, S. 422: „Eine solche Auslegung der Prometheussage scheint uns des Platon selbst durchaus nicht unwürdig, und wir glauben daher auch nicht, dafs sie einer ähnlichen Rede des Protagoras nachgebildet ist." Steinhart giebt übrigens im unmittelbar folgenden selbst zu, dass die besagte Rede „immerhin im Geiste und in der Weise des Protagoras gedichtet sei".

[9]) Eduard Zeller, die Philosophie der Griechen, dritte Aufl. Bd. I, S. 917. Anm. 5. Dazu vergl. Aug. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum. Vol. II. p. 133. „Multa Protagoreae dictionis vestigia hic apparent"* und Heindorf, *Platonis dialogi selecti, Vol. IV. Protagoras ad p. 320, e. „totus orationis color habitusque a Platonis stilo discordet.*

[10]) E. Zeller, a. a. O. S. 921.

[11]) Platon, Theätet p. 167 C. Dazu vergl. p. 172 A.

hervorgeht. Zeller selbst meint, dafs der Schluss von einer relativen Wahrheit auf ein nur relativ gültiges Gesetz ein notwendiger sei: „Wenn es keine allgemein gültige Wahrheit giebt, so kann es auch kein allgemein gültiges Gesetz geben, wenn der Mensch in seinem Vorstellen das Mafs aller Dinge ist, so wird er es auch in seinem Thun sein“ [12]). Dennoch will Zeller noch auf derselben Seite, dafs der Urheber der Lehre von der relativen Wahrheit den vollen Schlufs auf das relative Thun nicht gefunden habe, da dies doch im Theätet ausdrücklich bezeugt wird. Eine derartige Willkür in der Auslegung des von Plato als historisch überlieferten scheint mir unzulässig.

Eine Schwierigkeit könnte, wie sich zeigen wird, höchstens noch aus der anscheinenden Unvereinbarkeit des im Protagoras enthaltenen Mythos mit der, im Theätet dem Protagoras zugeschriebenen Lehre erwachsen. Ob und inwieweit diese Schwierigkeit thatsächlich besteht und, wenn sie wirklich besteht, wie dieselbe gelöst werden kann, ist Gegenstand der folgenden kritischen Untersuchung.

II. Kapitel. Der ethische Naturalismus des Protagoras.

§ 1. Der Mythos im Dialoge Protagoras.

In seinem Dialoge Protagoras läfst Platon den Sophisten in zusammenhängender Rede [13]) die folgende, für dessen Ethik grundlegende Lehre verkünden: „Es war einst eine Zeit, da Götter existierten, aber weder Menschen noch Tiere da waren. Zu der vom Fatum bestimmten Zeit erzeugten die Götter Menschen und Tiere und beauftragten das Brüderpaar Prometheus und Epimetheus, dieselben mit allen passenden Gaben auszustatten. — Es wurde dem Epimetheus von seinem Bruder überlassen, die Gaben unter ihnen zu verteilen; dieser jedoch entledigte sich seiner Aufgabe in sehr unvollkommener Weise, indem er alle Gaben an die niederen

---

[12]) E. Zeller, a. a. O. S. 921. Auch Jodl findet (a. a. O. S. 2), „dafs Protagoras seinen Relativismus auf ethischem Gebiete so gut geltend machte, wie auf erkenntnistheoretischem.“

[13]) Plato, Protagoras, p. 320, C. ff.

Tiere verschwendete, so dafs für den Menschen nichts übrig blieb. Als Prometheus kam und das geschehene sah, fand er, dafs alle Tiere passend ausgestattet waren, dem Menschen aber die nötigsten natürlichen Vorkehrungen zu Schutz und Verteidigung fehlten. Der einzige Ausweg, wodurch Prometheus diesem Mangel abhelfen konnte, war, dass er in die gemeinschaftliche Werkstätte der Athene und des Hephaistos einbrach, und daraus die künstlerische Geschicklichkeit und das Feuer stahl. Beides schenkte er den Menschen, welche nun befähigt waren, sich durch Kunst noch mehr zu erzeugen, als alle anderen Tiere von Natur aus besafsen.[14])

Noch aber besafs die Menschheit die politische und soziale Kunst nicht. Diese hielt Zeus in eigenem Gewahrsam, wo sie Prometheus nicht erreichen konnte. Obwohl nun die Menschen für sich selbst als Individuen sorgen konnten, so war es ihnen doch unmöglich, sich zu irgend welchen Gemeinschaften zu vereinen, weil sie, baar aller geselligen Gaben, bei jedem gegenseitigen Annäherungsversuche einander so grofses Unrecht zufügten, dafs sie sogleich wieder gezwungen waren, sich zu zerstreuen. Ja, sie konnten sich nicht einmal zu gemeinsamer Verteidigung gegen wilde Tiere zusammenthun, so dafs es so weit kam, dafs das Menschengeschlecht unfehlbar vernichtet worden wäre, wenn Zeus nicht helfend eingegriffen hätte[15]). Er sandte Hermes zur Menschheit und dieser brachte mit sich den Sinn für Rücksicht und Scham und den Rechtssinn, als die Bande und Zierden der bürgerlichen Gesellschaft, welche die Menschen in Freundschaft zu einander einen[16])“.

---

[14]) Die in dem ganzen Mythos hervortretende Parallelstellung des Menschen mit allen übrigen tierischen Wesen weist auf die, dem Altertume geläufige Idee von der Kontinuität der ganzen Reihe der tierischen Organismen, den Menschen mit eingeschlossen, hin. Dies giebt der obigen Art, die Lehre des Protagoras wiederzugeben, ihre Berechtigung. Auch George Grote interpretiert in dieser Weise: *When Prometheus came to inspect what had be done, he found that other animals were adequately equipped.* (G. Grote, Plato, Third edition, 1875, Vol. II. p. 98.)

[15]) Platon. Prot. p. 322, C: *Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν, μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγαγοί.*

[16]) Über die „*Aidos*“ und ihre Bedeutung in der griechischen Ethik

Hermes erhält zugleich von Zeus den ausdrücklichen Befehl, die sozialen Tugenden nicht so wie künstlerische und gewerbliche Geschicklichkeit nur an einige wenige bevorzugte, sondern an alle Menschen gleichmäfsig und ohne Ausnahme zu verteilen.

Aus dem mitgeteilten geht hervor, dafs Protagoras seine Ethik auf eine Art moralischen Gefühles gegründet hat. Ein eigenes Seelenvermögen, wenn ich so sagen darf, ist dem Menschen von Natur gegeben und befähigt ihn, das Gute zu thun, das Böse zu meiden, wodurch allein der Bestand der menschlichen Gesellschaft möglich wird. Vielleicht wird sich sogar annehmen lassen, dafs jene Scham, Zurückhaltung und Gerechtigkeit. da sie als Begründung der Moral im mitgeteilten Mythos mehr oder weniger intellektuell, also nicht geradezu sensuell, wie der „moral sense" des Hutcheson [17]) zu fassen sind, wesentlich jene ethischen Funktionen zu üben haben, welche Kant und die deutsche Philosophie, so weit sie sich in dessen Geleisen bewegt, dem Gewissen beilegt. Was die Griechen allgemein unter Aidos verstanden, war nämlich, wie Leopold Schmidt [18]) neuestens dargelegt hat, nichts anderes als „der Gedanke des Handelnden an die Empfindungen", welche sich beim setzen der Handlungen einstellen. Es ist also gerechtfertigt, diese Aidos nach Art des Kantschen Gewissens als eine natürliche Anlage intellektueller Art zu bezeichnen. Sofern nun die Empfindung selbst, die Impression gewissermassen, deren Idee die Aidos ist, nach verübter böser That sich als Nemesis, als Rache, in oder aufser dem handelnden Subjekte, als Gewissensbifs oder als Strafe

---

vergl. Leop. Schmidt: „Die Ethik der alten Griechen", Berlin 1882, Bd. I. S. 168 ff., über die „*Dike*" ebenda S. 179.

[17]) *Hutcheson, A system of moral philosophy. London 1755. Vol. I. B. 1. ch. 4, p. 58: „There is, as each one by close attention and reflection may convince himself, a natural and immediate determination to approve certain affections and actions consequent upon them; or a natural sense of immediate excellence in them, not referred to any other quality perceivable by our other senses or by reasoning*" p. 59: *„As some others of our immediate perceptive powers are capable of culture and improvement, so is this moral sense, without presupposing any reference to a superior power of reason to which their perceptions are to be referred*".

[18]) Leopold Schmidt a. a. O. S. 184 ff.

an dem Thäter äufsert, haben wir auch die bedeutendste emotionale Funktion des Gewissens, als eines verurteilenden und strafenden Richters, — wie Kant das Gewissen definiert [19]), — gegeben. Die Nemesis ist also gewissermafsen nur die Form, in welcher sich die Aidos äufsert, wenn sie nach einer bösen That auftritt.

So viel steht nach dem gesagten jedenfalls fest, dafs sich Protagoras mit seinem Mythos als Bekenner eines reinen Naturalismus in die wissenschaftliche Ethik einführt. Seine Ethik ist auf ein dem Menschen von Natur gegebenes Gefühl, einen natürlichen Rechtssinn, auf eine Art Gewissen gegründet. Zufolge einer natürlichen Beschaffenheit seines Geistes, seiner Seele fühlt der Mensch das Gute mehr, als dafs er es unmittelbar erkennt. Nicht die klare Erkenntnis des Guten leitet uns beim ethischen Tun, sondern vielmehr eine Art natürlichen, aber immerhin mehr geistig, seelisch, als sinnlich gearteten Instinktes. Zugleich tritt besonders am Schlusse des Mythos der volle Gegensatz der echt demokratischen Gesinnung des Protagoras gegenüber der rein aristokratischen des Sokrates - Platon zu Tage. Jeder Mensch soll ein vollberechtigtes Glied der sozialen und staatlichen Gemeinschaft sein, jeder hat ja von Hermes in gleicher Weise die ethisch-soziale Anlage zum Geschenk erhalten.

Die Athener haben also Recht, wenn sie über politische, ethische oder soziale Dinge Rat haltend, jedermann hören, da ja von jedem vorausgesetzt wird, dafs er, als ein Glied der Gemeinschaft, an den Grundbedingungen derselben, an den sozialen und ethischen An-

---

[19]) Über Kants Auffassung vom Gewissen sind mafsgebend: Metaphysische Anfangsgründe, § 13. Kritik der praktischen Vernunft S. W. VIII. 229. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen S. W. X. 224 ff u. s. w. (Die Zahlen in Zitaten aus Kant's Werken beziehen sich hier, wie im folgenden, auf die Rosenkranz'sche Ausgabe.)

Das Gewissen ist bei Kant eine ursprüngliche, (intellektuelle und moralische), unverlierbare Anlage. Er definiert und beschreibt es folgendermafsen: es ist der Glaube, Recht zu haben, die dem Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende, praktische Vernunft, das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes, vor welchem sich die Gedanken verklagen, oder entschuldigen, ein innerer Richter u. s. f. Vergl. hierzu Laas a. a. O, II. S. 150.

lagen aller teil hat[20]). Wer des Mangels derselben überwiesen ist, wird ja ganz allgemein als Schaden der Gesellschaft angesehen, verbannt oder getötet[21]); die ethischen Anlagen müssen also wohl ein Allgemeingut genannt werden. Dieser auf die Beobachtung gegebener Thatsachen gegründete, empirische und zugleich einzige Nachweis für die Allgemeinheit und Gültigkeit seiner Moralbegründung ist ein neuer Beleg für die echt positivistische Forschungsweise des Protagoras und steht als solcher vollkommen parallel mit der empirischen Begründung seines Erkenntnisprinzipes.

§ 2. Tugend ist lehrbar.

Gleich nach der Darlegung seiner Moralbegründung und mit dieser innig verknüpft hören wir den Protagoras merkwürdigerweise die Ansicht aussprechen, daſs Tugend lehrbar sei[22]).

Es ist dies um so auffallender, als es auf der Hand liegt, daſs das, was angeboren ist, nie und nimmer durch Unterricht oder Erziehung überdies erworben zu werden braucht. Die Sache stellt sich bei näherer Betrachtung so dar: Nichtsdestoweniger, meint Protagoras, daſs die politische und soziale Tugend der Anlage nach bei jedem vorhanden ist, sind die Athener doch weit davon entfernt, zu denken, daſs diese Anlage sich auch von selbst oder aus ihrer Natur (*φύσει*) entwickelt. Sie meinen vielmehr, daſs dieselbe durch Fürsorge und Unterricht geweckt werden müsse[23]),

---

[20]) Platon, Prot. p. p. 322—323. *ὅταν δ' εις συμβουλὴν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ῾ἣν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶςαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς, ἢ μὴ εἶναι πόλεις.*

[21]) Platon, Prot. p. p. 322, D; 323, C; 325, B.

[22]) Platon, Prot. p. 323. C. *ὅτι δ' αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) οὐ φύ|σει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ ταὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι, ᾧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδεῖξαι.*

[23]) In ganz ähnlicher Weise meint auch Hutcheson, daſs der moralische Sinn, obwohl angeboren, dennoch einer Entwickelung, Verfeinerung, Fortbildung ebenso fähig sei, wie die übrigen Sinne. Es kommt nur darauf an, daſs der Inhalt selbst, der dem Sinne zur Perception geboten wird, ein stetig feinerer, besserer werde.

„*We once had pleasure in simple artless tunes of the vulgar. We indulge ourselves in music; we meet with finer and more complex compositions. In these we find a pleasure much higher, and begin to despise what formerly*

Auch dies wird wieder an allgemein zugänglichen Thatsachen, somit empirisch nachgewiesen. Protagoras entwickelt bei dieser Gelegenheit eine, auch heute allgemein angenommene Theorie der Strafe, als eines Erziehungs- und Abschreckungsmittels, welches in die Zukunft, nicht aber als Rache in die Vergangenheit zu wirken habe; „denn, sagt unser Sophist, kein vernünftiger Mensch bestraft jemals Übelthäter, weil sie übles gethan haben, oder bloſs mit Rücksicht auf die Vergangenheit: — was schon geschehen ist, kann man nicht ungeschehen machen. Die Strafe zielt vielmehr auf die Zukunft ab, damit weder derselbe Mensch, noch andere, welche ihn bestraft sehen, sich ähnlicher Übelthaten schuldig machen. Diese Meinung ist offenbar nur in dem Glauben begründet, daſs die Tugend überhaupt durch einwirken auf die Menschen hervorgebracht werden kann“ [24]). Es muſs hier bemerkt werden, daſs heute ziemlich allgemein Protagoras als der eigentliche Urheber dieser Theorie der Strafe gilt. Der oben angedeutete Widerstreit zwischen dem angeborensein und gleichzeitigen anerzogenwerden einer und derselben ethischen Grundbestimmung hat sich nun einfach so gelöst. Die von der Natur verliehene, mit der Geburt überkommene ethische Anlage erhält erst durch die Erziehung der Eltern, den Unterricht der Lehrer und endlich durch den groſsen allgemeinen Lehrmeister: das Leben selbst, durch die Einwirkung aller auf alle ihren Inhalt zugeführt [25]). Die Form

---

pleased us. (Hutcheson a. a. O. Vol. I. B. 1. Ch. 4, V. p. 59 ed. 1755) vergl. ob. Anm. 17. Ähnlich Kant S. W. IX. p. 246. —

[24]) Platon, Prot. p. 324 B, C. — *οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν . . . ὁ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται, — οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη, — ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ, μήτε αὐτὸς οὗτος, μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα. Καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν.* Grote nennt diese Stelle mit Recht „*one of the most memorable passages in Plato, or in any ancient author*“ (Grote a. a. O. Vol. II. p. 41. Anm. n). Dazu vgl. A. Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorst. S. W. ed Frauenst. B. II. S. 411—413. In neuester Zeit sprach sich ausser B. Münz, (Zeitschrift f. Philosophie u. philos. Kritik Bd. 81. S. 258) vor allem Leopold Schmidt (a. a. O. II. S. 258), dahin aus, daſs die beregte Theorie der Strafe von Protagoras selbst herrührt.

[25]) Platon, Prot. p. 323 D ff. *ὅσα δ᾽ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, ἐάν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ, ἀλλὰ*

allein ist angeboren (φύσει), der Inhalt des sittlichen Bewufstseins ist wandelbar, relativ, anerzogen, anerworben. Jedem ist von Natur aus nur potentiell die Fähigkeit zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden gegeben, was aber recht und unrecht ist, was es inhaltlich genommen bedeutet, dies lehrt erst die Erfahrung, das Leben.

§ 3. Die ethische Inhaltsfrage.

Wir sind im Laufe unserer Untersuchung bei jener Frage angelangt, deren verschiedene Beantwortung so recht eigentlich zur Beleuchtung des tiefgreifenden Gegensatzes dient, der zwischen der Geistesrichtung des Protagoras und der des Sokrates besteht. „Was ist das Gute, was ist die Tugend, woraus besteht sie?“ [26]) Diese Frage urgiert Sokrates immer von neuem, während ihm Protagoras auf diesem Gebiete, in der Untersuchung der ethischen Inhaltsfrage nur mit offenbarem Widerwillen und nur unsicher, mehrfach zögernd und unterbrechend folgt. Wozu brauchen wir auch eine klare Erkenntnis vom Guten selbst zu haben, wenn uns einerseits der natürliche moralische Instinkt, andererseits Erziehung, Übung, Gewohnheit, die sich an die bereits vor und ohne uns festgestellten, also heteronomen Bestimmungen der Sitte und des Gesetzes knüpfen, unfehlbar nach dem guten Handeln hinleiten, worauf es dem Protagoras in seiner Ethik doch zunächst und einzig ankommt [27]). Sokrates hingegen will zuerst eine klare Erkenntnis dessen, was gut

---

τἀναντία τούτων κακά, ἐπὶ τούτοις που οἵ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις. Dazu vergl. ibid. p. 325 B. ff., 328 D. —

[26]) Platon, Prot. 329, B: *νῦν οὖν, ὦ Πρωταγόρα, σμικροῦ τινος ἐνδεής εἰμι πάντ' ἔχειν, εἴ μοι ἀποκρίναιο τόδε.* ibid. C. *ταῦτ' οὖν αὐτὰ διελθέ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἓν μέν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, μόρια δ' αὐτῆς ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἢ ταῦτ ἐστὶν . . . πάντ' ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος.*

[27]) Zur Erläuterung der echt protagoräischen Anschauungsweise, wie gutes Handeln ohne eigentliche Einsicht in den Grund des Guten möglich ist, kann eine von Grote beigebrachte Stelle aus *James Mill's Fragment on Mackintosh* (p. 259—60.) dienen: „*In this manner* (*ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ*) *it is that men in the social state, acquire the habits of moral acting, and certain affections connected with it, before they are capable of reflecting upon the grounds which recommand the acts either to praise or blame. Nearly at this point the greater part of them remain: continuing to perform moral acts, and to abstain from the contrary, chiefly from the habits which they have acquired, and the*

ist, schaffen; nach und gemäfs dieser Erkenntnis sollen dann erstens Sitte und Gesetz selbst eingerichtet und gebessert, zweitens die Grundsätze der Erziehung festgestellt werden. Nicht Protagoras, nicht der Sophist, sondern vielmehr und eigentlicher Sokrates ist hier der ethische Krittler, der Umsturzmann. Da er überhaupt untersucht, was eigentlich gut ist, will er, — dies bedingt seine Kritik selbst, — Sitte und Gesetz nur insoweit gelten lassen, will der Jugend nur insoweit die Befolgung der Satzungen beider empfehlen, als dieselben auf vernünftigen Gründen beruhen [28]).

Protagoras dagegen frägt gar nicht, was die Gebote des Königs Nomos begründet, kritiklos übernimmt er sie als etwas gegebenes, durch private und öffentliche Erziehung weiter zu überlieferndes, dem unbedingte Verpflichtung für den einzelnen innewohnt. Dieser, in der Methode beider begründete, tief greifende Gegensatz ist im Dialoge deutlich durch die Art der Streitführung des Protagoras von Platon gekennzeichnet worden. Der Sophist behandelt die ethische Erkenntnisfrage des Sokrates mit sichtlicher Geringschätzung [29]), wird mehrfach aufgeregt und unwillig und will auf die ethische Inhaltsfrage, als einer gänzlich belanglosen Sache, gar nicht weiter Antwort und Rede stehen [30]).

§ 4. Ethischer Dogmatismus und Kritizismus.

Im Anschlusse an die wissenschaftlich-ethischen Gesichtspunkte, welche wir bei Erörterung der ethischen Inhaltsfrage gewonnen haben, mufs hier eine allgemeine Betrachtung Platz greifen, welche auf den speziellen Fall der Ethik des Protagoras ein Licht zu werfen

---

authority upon which they originally acted. Plato selbst kommentiert übrigens die Ansicht des Protagoras an mehreren Stellen seiner Werke. Im Phaedon p. 82, B heifst es: *οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.* — ibid. p. 68. C. — ebenso Republ. X. p. 512, D: *ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.*

[28]) Vergl. Zeller a. a. O. II. 1. S. 99. „Sofern dem Menschen nur das für wahr und verbindlich gelten soll, von dessen Wahrheit er selbst sich durch wissenschaftliche Untersuchung überzeugt hat, finden wir bei Sokrates . . . . Vertiefung der Subjektivität“.

[29]) Platon, Prot. 334 A, ff.

[30]) Platon, Prot. pp. 333 D, E. — 335 B. — 338 E.

im Stande ist. In der wissenschaftlichen Ethik nämlich so gut wie in der Erkenntnistheorie sind Dogmatiker und Kritiker zu unterscheiden; die erstern geben eine positive Erklärung auf die beiden Fragen: „Was ist das Gute?“ und „Wie ist es möglich?“ ab, oder sie werfen, wie Protagoras im gleichnamigen Dialoge, die erste Frage gar nicht auf, sondern beantworten nur die letztere und meinen, daſs hiermit auch die erste beantwortet, oder wenigstens inhaltlich genommen überflüssig und gegenstandlos gemacht sei. Die Kritiker aber untersuchen, wie Sokrates, vor allem das Wesen des Guten und halten dagegen die zweite der obigen Fragen für nebensächlich. Protagoras ist der unkritische; er giebt — im Dialoge Protagoras — nirgends Antwort auf die Frage: „Was ist Tugend?“

Protagoras fühlte sich vollkommen von allem dem überzeugt, wovon er annehmen durfte, daſs seine Hörer sich überzeugt hielten.

Nicht so Sokrates; auch sein ethischer Kritizismus reichte an alles heran. Sokrates, um zum Wesen der Tugend zu gelangen, gebraucht die erfahrungsmäſsige Induktion von den Tugenden auf die Tugend. Er nimmt einzelne Fälle von Tugenden vor, und sucht deren gemeinschaftliches herauszuheben, er induziert.

Protagoras giebt eine dogmatische Erklärung auf die Frage: „Wie ist die Tugend möglich?“ mit seiner Lehre vom moralischen Sinne ab, und verifiziert diese nachträglich an Thatsachen der Erfahrung, der öffentlichen Meinung [31]).

Nicht weil Tugend ein Teil der Wahrheit ist, wie Sokrates meint, und Wahrheit gelehrt werden kann, sondern einfach, weil die Athener allgemein ihre Kinder erziehen oder erziehen lassen, weil eine Institution der Strafe besteht, welche es offenbar auf die Besserung der Übelthäter oder auf Abschreckung anderer abgesehen hat, also einfach, weil man es ganz allgemein so übt, muſs auch für Protagoras die Tugend wohl lehrbar sein.

Dabei soll jedoch nicht der Inhalt des Sittlichguten zuerst und vor allem erkannt und diese Erkenntnis demgemäſs zur praktischen Darnachhaltung gelehrt werden. W a s zu thun ist, sagt uns allen, ohne Ausnahme, nach Protagoras d i e S i t t e u n d d a s G e s e t z [32]); nur was diese bereits festgestellt haben, ist zu lehren.

[31]) Platon, Prot. p. p. 323. D ff. 327 A, B. u. a. O.

[32]) Vergl. Grote a. a. O. II. p. 47. *He* (Protagoras) *has sailed along*

Ich mache schon jetzt aufmerksam, daſs hier der Anknüpfungspunkt an die von Protagoras im platonischen Theätet vorgetragene ethische Lehre liegt. Noch deutlicher, als im Dialoge Protagoras lehnt unser Sophist im Theätet eine jede Erkenntnis des Guten an sich, wie überhaupt die Annahme eines Guten im absoluten sokratisch-platonischen Sinne ab: nur was Staat und Gesellschaft dafür von Fall zu Fall bestimmen, hat als solches zu gelten; dies ist die Voraussetzung, welche den Lehren des Protagoras, wie er sie in beiden platonischen Dialogen entwickelt, gemeinschaftlich zu Grunde liegt. Wir werden davon im folgenden Kapitel eingehender zu handeln haben.

§ 5. Die ethische Formfrage.

Was die im Dialog Protagoras dargelegten Gedanken über die ethische Formfrage und ihr Verhältnis zur Inhaltsfrage anlangt, so sind Sitte und Gesetz in Übereinstimmung mit dem, von der Natur verliehenen sittlichen Instinkte unserer Vorfahren geschaffen worden, und stehen sonach naturgemäss mit diesem sittlichen Instinkte selbst, der sich an sie geheftet hat, und den wir der Form nach von den Vorfahren ererbt, dem Inhalte nach durch Übung, Erziehung, Überlieferung, Gewohnheit überkommen haben, in Übereinstimmung. Nur beachten müssen wir lernen, woran sich die uns unmittelbar evidente, innere Stimme knüpft, um ihre Winke praktisch befolgen zu können. Ist also die Tugend nach Protagoras so gut wie nach Sokrates lehrbar, so ist sie es nicht in jenem sokratischen Sinne, als ob wir erst lernen müssten, was gut und was böse an sich ist: ein solches Ansich des Guten und Bösen giebt es, wie wir sahen,

---

triumphantly upon the stream of public sentiment, accepting all the established believes — appealing to his hearers with all those familiar phrases, round which the most powerful associations are grouped — and taking for granted that justice, virtue, good, evil etc. are known, indisputable, determinate data, fully understood, and unanimously interpreted. Die Rede des Protagoras wird von demselben mit Recht als eine der besten Darstellungen der Macht und Verbreitung des *common sense* bezeichnet: *the common, established, ethical and social sentiment, among a community: sentiment neither dictated in the beginning by any scientific or artistic lawgiver, nor — — tested by analysis, nor verified by comparison with any objective standard: but selfsown and selfasserting etc.* (a. a. O. p. 45 ff.)

nach Protagoras gar nicht. Bei Besprechung der Überlieferung im Theätet wird gerade dieser letztere Punkt noch eine eingehendere Beleuchtung erfahren. Wie wir jedoch das Gute zu thun haben, wie wir unsern ethischen Instinkt praktisch zu verwerten haben, dies müssen wir lernen. Entwickelung der ethischen Anlage ist Sache des ethischen Unterrichtes: Dieser wird von allen an alle erteilt; Protagoras selbst und der Weise überhaupt weiſs denselben nur um einiges besser, mit etwas besserem Erfolge zu erteilen, als alle übrigen. In frühester Jugend unterweisen uns Eltern, Lehrer, Erzieher in dieser praktischen Moral, später nimmt das Leben selbst, die Rückwirkung der öffentlichen Meinung auf den einzelnen diesen Unterricht in die Hand. Alle haben ein Interesse daran, daſs gute Handlungen geschehen [33]); sie haben dies Interesse vor allem mit Rücksicht auf das Wohl der Gesellschaft, ohne welches das Wohl, ja schliesslich die Existenz jedes einzelnen unmöglich ist, denn ohne die gegenseitige Unterstützung, ohne das Zusammenwirken der Menschen wäre, wie der Mythus lehrt, das Menschengeschlecht schon anfangs zu Grunde gegangen. Alle werden also mit allen Mitteln gute Handlungen zu veranlassen und zu fördern, böse Handlungen zu verhindern suchen. Mit alle dem giebt aber Protagoras stets nur auf die Frage: „Wie ist das Gute möglich?“ eine Antwort. Diese Frage erscheint in der weitern im Dialog Protagoras von unserm Sophisten in der eben besprochenen Weise gelösten Frage [34]): „Ist Tugend lehrbar oder nicht?“ eingeschlossen. Dogmatisch entwickelnd hat er nur diese Frage, also nur die Formfrage der Ethik, beantwortet. Die von Sokrates dagegen hauptsächlich betonte Inhaltsfrage: „Was ist das Gute selbst?“ hat der Sophist im Dialog Protagoras mit seinem Mythos in keiner Weise behandelt. Selbst wenn Protagoras sagt und zu verstehen giebt, daſs gut Handeln das nach Sitte und Gesetz eingerichtete Handeln ist, so bleibt ja noch immer die Frage offen, was ist denn eigentlich das Gute an Sitte und Gesetz, was macht denn eigentlich die Tugend erst zur Tugend und giebt ihr jene ethische Verpflichtung, die ihr unbedingt zugesprochen werden muſs?

---

[33]) Platon, Prot. P. 327. B.
[34]) Platon, Prot. 323. C. — 328 D.

§ 6. Die Methode des Protagoras.

Ueberschauen wir zum Schlusse der Betrachtungen, die wir an den Dialog Protagoras knüpften, die Haltung des Sophisten sowohl, als seines Gegners im ganzen genommen, so springt vor allem der bereits betonte Gegensatz der stets nur begrifflich vordringenden Methode des Platon-Sokrates zur lediglich empirischen des Protagoras in die Augen. Diese methodische Seite der protagoräischen Darlegungen hat seinerzeit besonders von seiten Schleiermachers [35]), Asts [36]) und Herrmanns [37]) sehr absprechende Urteile erfahren. Schleiermacher, der übrigens ebenso wie Zeller, Mullach, Stallbaum, Frei [38]), Bernays [39]) u. a. an der Überzeugung festhält, daſs im Protagoras die echte Lehre des gleichnamigen Sophisten vorgetragen wird, sagt über die methodische Richtung desselben: „Gerade wie es einer grob materialistischen Denkungsart, die über die unmittelbare sinnliche Erfahrung nicht hinausphilosophiert, notwendig ist, wird die vernünftige Anlage im Menschen nur als Ersatz für die mangelhafte, körperliche Ausstattung, und Recht und Scham nur als Hülfsmittel für das sinnliche Leben und als etwas später in die Menschen hineingebrachtes erklärt“ [40]).

In gleicher Weise abfällig äuſsert sich Ast über des Sophisten Methode, sowohl Künste, als die soziale Vereinigung selbst aus menschlichem Bedürfnisse und Mangel herzuleiten.

Mit Recht aber hält Grote ihnen allen den Umstand entgegen, daſs der platonische Sokrates in der Republik genau dasselbe thut, indem er den gesammten Bestand der sozialen Vereinigung der Menschen aus nichts anderem, als dem menschlichen Bedürfnisse ableitet.

„Es entsteht also, — sagt Plato, — eine Stadt, wie ich glaube,

---

[35]) Schleiermacher, Platons Werke Bd. I. T. 1. Einleitung zum Protagoras S. 157 f. (Ich zitiere nach der dritten Auflage.)

[36]) Ast, Platons Leben, p. 71.

[37]) Herrmann, Geschichte und System der platonischen Philosophie S. 460.

[38]) Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845, S. 182 ff.

[39]) Frei und Bernays stellten bekanntlich sogar Vermutungen über den Titel jenes Werkes des Protagoras auf, dem der Mythos von Plato entlehnt wäre.

[40]) Schleiermacher a. a. O. S. 158.

weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf. Oder glaubst du, dafs von einem andern Anfang aus eine Stadt angesiedelt wird? Von keinem andern.“ [41])

Wer in der That sieht, wie Platon hier und noch an vielen Stellen seiner Werke charakteristische Züge seiner Gegner sich aneignet, — ich erinnere nur an Platon's Hedonismus, seine Hinneigung zu Heraklit in der Sensationstheorie, an die eleatischen und pythagoräischen Einflüsse u. s. f. — der mufs zugeben, dafs der Erforschung des wahren Wesens Platons sowohl, wie seiner Gegner nichts hinderlicher wäre, als eine schroffe Scheidung nach zwei Lagern, etwa in der Weise, wie Laas die ganze Philosophie, und insbesondere die Ethik nach Platonismus und Antiplatonismus geteilt hat. Es sei also hiermit davor gewarnt, den bezeichneten methodischen Gegensatz, wie er allerdings in mehreren platonischen Dialogen hervortritt, allzuscharf zu betonen. Dieser Gegensatz besteht zwar in Wirklichkeit, jedoch nur bis zu einer gewissen, genau zu beachtenden Grenze und ist, was besonders die antike Philosophie im allgemeinen anlangt, keineswegs vollkommen durchgreifend.

---

3. Kapitel. Der ethische Normalismus des Protagoras.

§ 1. Die ethische Lehre im Dialog Theätet.

Es wurde bereits kurz darauf hingewiesen, dafs und wie Protagoras in einem andern Zusammenhange auf die, für jede Ethik grundlegende Inhaltsfrage eingeht und zu ihr präzise, wenn auch durchaus ablehnende Stellung nimmt.

Im Dialoge Theätet, wo Protagoras ebenfalls, wenn auch nur indirekt, durch den Mund des Sokrates sich verteidigend [42]) eingeführt wird, verkündet der Sophist eine, seiner Erkenntnistheorie ganz analog geartete ethische Grundlehre. Dem Protagoras wird im Theätet an zwei Stellen ausdrücklich die Ansicht zugeschrieben,

[41]) Platon, Republik, II. 369, B. ff. *Γίγνεται τοίνυν — — πόλις, ὡς ἐγ' ᾠμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής. ἢ τίν' οἴει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν; Οὐδεμίαν.* —

[42]) Platon Theätet, p. 165, E: *Τίν' οὖν δὴ ὁ Πρωταγόρας, φαίης ἂν ἴσως, λόγον ἐπίκουρον τοῖς αὑτοῦ ἐρεῖ; ἄλλο τι πειρώμεθα λέγειν; ΘΕΑΙ. πάνυ μὲν οὖν.* —

daſs ethisch schön und gerecht alles ist, was der Staat und die Gesellschaft dafür erklären, und so lange sie es dafür erklären.

Ich betone, daſs Protagoras an beiden Stellen von einer inhaltlichen Feststellung des schönen im Gebiete der Ethik und des gerechten nur mit Bezug auf den Staat und die Gemeinschaften der Menschen, nie mit Bezug auf jeden einzelnen spricht.

„Weise und gute Redner — machen, daſs den Staaten anstatt des verderblichen das heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate — [nicht jedem einzelnen] — schön und gerecht erscheint, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt; der Weise aber macht, daſs anstatt des bisherigen verderblichen ihnen nun heilsames so erscheint und ist“ [43]).

An der zweiten Stelle heiſst es „Ebenso — (wie in Sachen der Erkenntnis) — auch in bürgerlichen Dingen; das schöne und schlechte, das gerechte und ungerechte, das fromme und unfromme, was in diesen Dingen ein Staat für Meinung faſst und dann feststellt als gesetzmäſsig, das ist es nun auch für jeden in Wahrheit, und in diesen Dingen ist um nichts weiser, weder ein einzelner, als der andere, noch ein Staat, als der andere. In der Feststellung aber dessen, was ihm zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wiederum wird, wenn irgendwo, zugegeben werden müssen, daſs ein Ratgeber sich unterscheidet vor dem andern und eines Staates Vorstellung vor der des andern in Absicht auf Wahrheit und keineswegs dürfte er wagen zu behaupten, daſs, was ein Staat feststellt, als nützlich für sich, dies ihm auch auf alle Weise nützen werde, — (Geltung aber als Norm des gerechten und schönen hat es für jeden einzelnen dessenungeachtet). Bei jenem vorher erwähnten aber, dem Rechte und Unrechte, dem frommen und gottlosen, wollen sie (Protagoras und seine Anhänger) behaupten, daſs nichts in dieser Art schon von Natur eine bestimmte Beschaffenheit habe, sondern was gemeinsam — (also wieder nur vom Staate, nicht von einzelnen für sich) — vorgestellt werde, das werde wahr zu der Zeit wann und solange als es dafür gehalten werde.“ [44])

[43]) Platon, Theätet, p. 167. C. ff.
[44]) Platon, Theätet, p. 172, A. ff.

Es ist also klar, dafs die Relativität des Rechtes nur mit Bezug auf die einzelnen Staaten untereinander, nicht mit Bezug auf die einzelnen Individuen gilt. Es steht hier sowohl, wie in den Ausführungen des Dialogs Protagoras als selbstverständlich fest, dafs das vom Staate einmal als Norm statuierte für diesen selbst, d. i. für die Gesammtheit aller einzelnen Geltung und unbedingte Verpflichtung hat; das vom Staate vorgestellte ist für jeden angehörigen dieses Staates unbedingt wahr. Einen andern Sinn hat diese ethische Wahrheit nicht. [45])

Ich betone dies so nachdrücklich, weil früher mehrfach und auch wieder in allerjüngster Zeit behauptet wurde, Protagoras lehre den absoluten Subjektivismus, oder besser Individualismus, in ethischen Dingen, — ein Irrtum, der, wie der Zusammenhang der Lehren bedingt, mit einer falschen Auslegung des protagoräischen Erkenntnisprinzipes parallel läuft. Aber selbst Ausleger, welche sich von der invidualistischen Auffassung in Sachen der Erkenntnistheorie des Protagoras bereits befreit hatten, hielten doch an derselben, was die ethischen Lehren des Sophisten anlangt, unverbrüchlich fest. Hierauf werde ich später zu sprechen kommen; vorerst die Feststellungen, meine Polemik wird im Anschlusse an dieselben um so leichteres Spiel haben.

Ein an sich Gutes, ein in den Objekten des Handelns begründetes Gute giebt es nach Protagoras nicht. Insofern nun eine negative Bestimmung auch eine Bestimmung sein kann, haben wir hiermit bereits eine charakteristische Seite der Antwort blossgelegt, welche Protagoras auf die Inhaltsfrage gegeben hat. Aber das Gute ist nur für die staatlichen Gemeinwesen unter einander und in Bezug auf die einzelnen Staaten als ganze betrachtet negativ im obigem Sinne bestimmt.

Für den einzelnen und für die ethische Qualifikation jeder Handlung des einzelnen giebt Protagoras allerdings doch eine positive Feststellung dessen, was in diesem Belange als gut zu gelten hat. Die Basis nämlich, auf welcher sich die charakterisierte ethi-

---

[45]) Ich schliesse mich hierin durchaus den Darlegungen an, welche E. Laas (Id. u. Pos. II. p. 2 ff.) mit Bezug auf die zitierte Stelle des Theätet (p. 172, A. ff.) giebt: Das sittlich gute und gerechte beruht auf Meinung, Satzung, Willkür, Konvention und Auctorität u. s. w. Dazu ebenda I. S. 223 ff. —

sche Skepsis im Theätet sowohl, wie die Darlegung der Lehrbarkeit der Tugend im Protagoras erhebt, besteht, wie sich gezeigt hat, darin, dafs das, was Sitte und Gesetz als gut und recht feststellen, für den einzelnen positive ethische Verpflichtung hat. Was der Staat feststellt, wird für jeden einzelnen „wahr“ zur Zeit, wann und so lange, als jener es dafür erklärt. Hiermit erst haben wir die einzige positive Antwort klargelegt, welche Protagoras auf die Frage: „Was ist das Gute?“ gab. Mit dieser Antwort ist dem handelnden das Prinzip seines ethischen Thuns von aufsen her gegeben. Der Staat bestimmt dasselbe durch das Gesetz, die Gesellschaft durch anderweitige Normen; es ist also eine Art der heteronomen Ethik und zwar der ethische Normalismus, zu welchem sich Protagoras nach der platonischen Überlieferung im Theätet bekennt.

§ 2. Der ethische Normalismus eine Folge des erkenntnistheoretischen Relativismus.

Dafs die vom Protagoras im Theätet überlieferte Lehre der ursprünglichen und wesenhaften Relativität alles Guten, sofern sie eben eine Angelegenheit der Erkenntnis des Guten ist, mit dem Prinzipe aller Erkenntnis überhaupt übereinstimmen mufs, wurde bereits berührt. Protagoras hat nun sein Erkenntnisprinzip durchaus nicht so extrem subjektivistisch oder geradezu individualistisch gefafst, als Plato im Theätet, anschliefsend an die Richtung der extremen Herakliteer (Kratylos), mit deren Lehre er die des Protagoras vermengt, die Sache darstellt. Vielmehr wird seit Grote's Darlegungen, mit denen in neuerer Zeit in Deutschland, was vor allem die Läugnung des strikten Individualismus bei Protagoras betrifft, nächst Peipers besonders Laas und gerade in dieser Hinsicht auch der jüngste der Bearbeiter der protagoräischen Erkenntnistheorie, Wilhelm Halbfafs, übereinstimmt [46]), allgemein angenommen, dafs

[46]) Grote a. a. O. Vol. II. p. 347 ff. *I cannot think, that Protagoras ever delivered the opinion which Plato here refutes, — that every opinion of every man is true.* — David Peipers. Die Erkenntnistheorie Platos. (1874) S. 45. — E. Laas a. a. O. I. S. 226 f. 228 f. Wilhelm Halbfafs. „Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie kritisch untersucht“. Supplementband XIII der Jahrbücher für klassische Philologie S. 162, 187. —

Protagoras mehr einem generellen und universellen, keinesfalls aber einem individuellen Subjektivismus gehuldigt habe. Gilt dies aber von der Erkenntnis im allgemeinen, so gilt es auch im besonderen von der Erkenntnis des Guten. So bedingt ein universeller Relativismus, wie ihn Protagoras in der Erkenntnistheorie lehrte, den generellen Relativismus in seiner Ethik, das ist seinen im Theätet entwickelten und in gleicher Weise den ethischen Lehren im Protagoras zu Grunde liegenden Normalismus. Der Relativismus des ethisch Guten gilt nur für die Gesammtheit der Menschen, für menschliche Gemeinschaften, für die Staaten, wie auch das wahre erst wahr wird durch seinen Bezug zum allgemeinen menschlichen im wissen und wahrnehmen. Eine Wahrheit giebt es nach Protagoras ebensowohl, wie eine ethische Vortrefflichkeit, aber keine Sache ist wahr und gut an sich, sondern stets nur in Bezug auf das allgemein menschliche in uns.

Wirklich kann für den einen dies, für den anderen etwas anderes an ein und demselben Dinge sein und scheinen, sofern nämlich Wahrnehmung und Erkenntnis der Existenz der Aufsenwelt von den jeweiligen individuell verschiedenen Auffassungsformen mitbedingt sind: als wahr kann nur das hingestellt werden, was allen Menschen gleich oder in gleicher Weise zu sein scheint und scheinen mufs. Gut ist nach Protagoras nur das, was allen zusammen, was dem Staate, wie in Theätet erörtert wird, — nicht was irgend einem einzelnen heilsam und nützlich erscheint und ist: Es ist also universell, nicht individuell relativ. —

§ 3. Verhältnis des ethischen Normalismus zum Naturalismus des Protagoras.

Schwieriger als die Herleitung und Erklärung des ethischen Relativismus aus dem erkenntnistheoretischen gestaltet sich die Frage: Ist es möglich, dafs dieser ethische Relativismus, der Normalismus des Protagoras mit seiner ihm im Dialoge Protagoras beigelegten Lehre vom moralischen Sinne im Menschen zusammenbestehe und wie kann dieses zusammenbestehen in einem und demselben Lehrgebäude, wenn es für Protagoras anzusetzen ist, erklärt werden? Kann es denn möglich sein, dafs man einmal sagt: der moralische Instinkt leitet uns beim guten Handeln, das Gute wird gefühlt, ist also jedem unmittelbar gegeben und das andere mal:

Staat und Gesellschaft, also eine Macht aufser uns, giebt das Sittengesetz und aufser demselben kann man von einem guten Handeln überhaupt nicht sprechen?

Ich habe schon im frühern angedeutet, wo der eigentliche Vereinigungspunkt beider einander scheinbar widersprechenden Lehren liegt und glaube im folgenden weiter zeigen zu können, dafs die beiden Lehren, wie Protagoras sie fafste, nicht nur in einem und demselben Lehrgebäude zusammenbestehen konnten, sondern einander als notwendige, gegenseitige Ergänzungen wechselseitig bedingten. Nur sofern mir der letztere Nachweis, nämlich der von der innern notwendigen Verknüpfung beider Lehren gelingt, glaube ich auch den letzten Zweifel über die echt protagoräische Herkunft beider behoben zu haben. Bisher war es nur der Widerspruch, den man in den Lehren erblickte, der den einzigen Grund abgab, um, je nach der Auffassung, die der betreffende Ausleger im übrigen von unserm Sophisten hatte, bald die eine, bald die andere der beiden Lehrmeinungen als nicht dem Protagoras angehörig zu verwerfen [47]. Wenn mit einem solchen aus dem innern Widerspruche zweier Lehren genommenen Argumente, — wie Zeller einmal bei ähnlichem Anlasse gegen Grote und Lewes erinnert — auch „Mancher Manches“ beweisen könnte, wenn dieses Bedenken auch durchaus keinen Beweisgrund gegen die Echtheit der einen, oder der andern Lehre abgeben kann, — die Philosophiegeschichte giebt uns ja zahlreiche Belege dafür, dafs offenbar widersprechende Lehrmeinungen in ein und dasselbe System vereint werden können und thatsächlich vereinigt wurden, — so dürfte es sich doch im Interesse der wissenschaftlichen Ethik selbst sowohl, indem zur Klärung scheinbarer Gegensätze beigetragen wird, als auch wegen der Bedeutung des Urhebers beider Lehren verlohnen, diesen letzten Schein eines Grundes für die Trennung der beiden ursprünglich vereinten, ethischen Theoreme zu zerstören. Ist diefs aber gelungen, dann wird man der Überlieferung Platon's in der That hierin Glauben schenken und wird annehmen müssen, dafs die Ethik des Protagoras thatsächlich den naturalistischen mit dem normalistischen Standpunkte vereint habe.

---

[47]) Vergl. oben Kap. I. § 3 und Kap. II. § 6.

§ 4. Der ethische Normalismus als notwendige Ergänzung des Naturalismus.

Schon bei Behandlung des Dialogs Protagoras hat sich uns gezeigt, dafs der moralische Sinn dem Protagoras selbst zur Begründung und Erklärung aller ethischen Phaenomene ganz und gar nicht genügen konnte. Protagoras selbst meint nämlich durchaus nicht, dafs uns der moralische Sinn, die Aidos und Dike in jedem Falle unfehlbar nach dem rechten hinweist; sonst hätte er, wie oben angedeutet wurde, nicht selbst die Notwendigkeit der Erziehung betont, der ethischen Heranbildung, die dem moralischen Bewufstsein erst den Inhalt, nämlich das von Sitte und Gesetz als gut bestimmte zuführt. Dafs die Begründung der Moral durch das ethische Gefühl allein lückenhaft und unzureichend ist, zeigt auch Sokrates in seinem auf die Rede des Protagoras folgenden Elenchus. Er thut von seinem Standpunkte aus dar, wie Eltern und Erzieher niemals auf das Gute bei ihren Kindern und Pfleglingen hinarbeiten können, wenn sie nicht ein begriffliches Wissen über das Ansich und Wesen der Tugend selbst erworben haben. Der moralische Sinn, wie ihn Protagoras concipiert, giebt uns eben über den eigentlichen Inhalt der ethisch-guten Handlung oder Willensstrebung gar nichts an, er ist, wie ihn Protagoras fafst, die leere Form des guten Handelns. Eine solche kann sich aber, je nach Umständen an alles mögliche heften; das Gute, worauf sich der moralische Sinn seiner Natur nach richten mufs, die konkrete Fassung des ethischen Prinzips mufs uns von aufsen her gegeben werden. Vor allem hat, wie wir dem Theätet entnahmen, der Staat zu bestimmen, was dem einzelnen zukommt; der moralische Instinkt und das ethische Gefühlsmoment knüpfen sich dann nachträglich als Form an den, vom Staate oder der Gesellschaft im weitern Sinne festgestellten Inhalt. Andererseits aber wird auch umgekehrt die Feststellung des Guten in den, die Gesetzgebung beeinflussenden Kreisen sich nach der anderweitig bereits erfüllten Form, d. i. nach alle dem notwendig richten müssen, woran sich der moralische Sinn bereits als ethische Form geheftet hat und sich so mit diesem von vornherein gewissermafsen a priori in Übereinstimmung setzen. Diese Erklärung wird als im Sinne des Protagoras gelegen,

um so einleuchtender, je mehr und je fester man ins Auge faſst, daſs ja Protagoras auch in seinem Mythos den moralischen Sinn von vornherein nur im Dienste der Bildung von menschlichen Gemeinschaften, von Staaten durch die Götter verliehen sein läſst. Der moralische Instinkt ist also selbst da, wo er im Centrum der Betrachtung steht, nur das Mittel zu dem höheren Zwecke, der sich deutlich als die Bildung und Erhaltung der Staaten herausstellt, zu nehmen. Der Staat wird daher auch, wie im Theätet gesagt ist, das als gut, als ethisch verpflichtend aufrichten können, was ihm zu jeweiligem Nutzen und Frommen gereicht: alle Ethik ist mit einem Worte bei Protagoras erst um des Staates willen und im Dienste desselben überhaupt da. Diese Anschauung wird uns modernen erst voll verständlich, wenn wir bedenken, daſs das Altertum überhaupt und in Sonderheit die, stets auf das politische Leben abzielende Ethik der Griechen den, den Idealen der einen oder anderen politischen Parteirichtung gemäſs eingerichteten Staat mit einer Art von Vergötterung und höherer Glorie umgab. Das Ideal des Staates vertrat unter solchen Umständen in der alten Ethik jene Stelle, welche in der neueren bis in unsere Tage herein die Religion einnahm. Die Gesetze des Staates gaben ebenso, wie in der späteren Ethik die Satzungen der Religion, das Substrat für jedes sitttliche Bewuſstsein ab; die sittliche Natur des Menschen nahm sich dieselben zum Inhalte alles ethisch-guten Strebens. Wie das Gewissen später ganz allgemein in den Dienst der Religion trat,[48]) so hat Protagoras, hierin ganz dem Zuge seiner Zeit folgend, eine, dem Gewissen analoge, natürliche, ethische Anlage des Menschen in den Dienst der Staatsgewalt gestellt. Andererseits wird aber der Staat selbst und seine Einrichtung a priori durch die menschliche Natur bedingt und bestimmt und muſs dieser conform geartet sein. So kann das vom Staate vorgeschriebene Gesetz, — sofern wir nur nicht den starren Hobbismus, von welchem die echt demokratische Denkweise des Protagoras weit abliegt, acceptieren, — ganz wohl und sogar notwendig mit dem, was durch unsern moralischen Sinn als gut gekennzeichnet wird, in Übereinstimmung stehen; dieſs muſs aber nach Voraussetzung eines rein

---

[48]) Vergl. hierüber Philosophische Monatshefte, XV. p. 279. —

demokratischen Gemeinwesens, wie es einzig im Sinne des Protagoras gelegen ist, in jedem betreffenden Falle eintreten, da ja diejenige Mehrheit, welche die Gesetze schafft, doch immer nur das mit dem anderweitigen Inhalte ihres moralischen Bewufstseins übereinstimmende als Gesetz normieren wird. Die generelle Gültigkeit des moralischen Instinktes ist dabei ganz analog der generellen Fassung des Erkenntnisprinzipes und der bereits gekennzeichneten generellen Bedeutung des protagoräischen Normalismus und steht somit auch hierin in völliger Übereinstimmung mit der allgemeinen anthropologischen Denkrichtung des Gesetzgebers von Thurii. [49])

§ 5. Die relativistische Grundlage der protagoräischen Ethik.

Der Rechtssinn, die Mäfsigung, ziehen dem individuellen Streben die natürlichen Grenzen. Die Rücksichtnahme des Ich auf das Du, des Subjektes ego auf das Objekt tu innerhalb der Sphäre des allein ethisch bedeutsamen Handelns ist es, welche auch die naturalistische Lehre des Protagoras als Relativismus erscheinen läfst. Jedenfalls vermag die Annahme des protagoräischen Erkenntnisprinzipes uns auch bei Betrachtung ethischer Dinge zu jener höheren Auffassung der Relativität zu erheben, welche selbst alle uns direkt widerwärtigen Anschauungen und die, aus denselben sich ergebenden Strebungen als ihrerseits, von ihrem Standpunkte aus gerechtfertigt, erscheinen läfst. Erst wenn wir uns zu dieser ethischen Konsequenz der Relativitätslehre durchgerungen haben, sind wir über alle jene kleinlichen Animositäten erhaben, die im denken und thun der einzelnen zu allen Zeiten so viel Schaden gestiftet haben.

In der That ist es diese ethische Folgerung, die unser Altmeister Goethe aus dem Relativitätsprinzipe — zu dem er sich sein ganzes, langes Leben hindurch bekannte, — nicht nur ausdrücklich gezogen, sondern die er während seiner Denker- und Dichterlauf-

---

[49]) Diogenes Laertius, Lib. IX. Kap. VIII., 50. *Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἤ, ὡς Ἀπολλόδωρος καὶ Δείνων ἐν Περσικοῖς, Μαιανδρίου Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τοῖς περὶ νόμων, ὃς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν αὐτόν.* —

bahn auch stets geübt und praktisch verwertet hat [50]). Die hehre Ruhe und Überlegenheit, mit der er auf das Getriebe der Zeit herabblickte, fulste zum grölsten Teile in der Überzeugung von der allgemein menschlichen und vor allem auch ethischen Gültigkeit des generell-anthropologischen Satzes vom Maſse. Wo diese Einsicht Platz greift, wird der seinerseits für die Entwickelung des Menschengeschlechtes gewiſs notwendige und wohlgegründete individuelle Zug im Menschen stets vor dem Umschlagen in krasse Selbstsucht und Rücksichtslosigkeit, — den direkten Gegenpolen von Aidos und Dike, — bewahrt bleiben.

Es gilt dies allerdings nur insoweit, als Erkenntnis, die auf klarer Erwägung beruht, überhaupt die rein subjektiven Strebungen des Individuums beeinflussen kann, was bekanntlich je nach individueller Anlage sehr verschieden ist.

Hier tritt eben ein, was Riehl sagt: „Zwar ist das Wissen nicht zunächst oder immer beim einzelnen moralisch wirksam, aber je tiefer es sich versenkt und je weiter es verbreitet wird, desto mehr verwandelt es sich in sittliche Kraft; als solche wird das Wissen zur praktischen Einsicht, der Verstand zur Weisheit. Aus der Vermehrung der Einsicht folgt die Verbesserung der Gesinnung und so ist . . . das System des Wissens . . . die Voraussetzung und Stütze der Ethik“ [51]).

Bei impulsiven Handlungen wird überhaupt die direkte Einflussnahme klarer, auf Erwägung und Urteil beruhender Erkenntnis von vornherein ausgeschlossen. Rechtssinn und Mäſsigung, Dike und Aidos, müssen eben selbst immer mehr und mehr zu Impulsen der menschlichen Handlungen werden, womit denn die vorher erworbene Erkenntnis ihren indirekten ethisch-sittigenden Einfluſs immer bewähren wird. Die Notwendigkeit einer Art von impulsiver Wirkung scheint Protagoras auch bei seinen ethischen Grundmotiven anzuerkennen, wenn er die geselligen Gaben der Menschen als direktes Geschenk der Gottheit darstellt.

Die mythische Einkleidung schlieſst die Idee der Vererbung

---

[50]) **Die bezüglichen Nachweise enthält meine Arbeit über „Goethe's Erkenntnisprinzip“, Philosophische Monatshefte, Bd. XIX. Jg. 1883 H. I. u. II, S. 1, ff.**

[51]) **Al. Riehl, Realistische Grundzüge, 1870, S. 67, ff.**

der, durch die Vorfahren erworbenen Anlage zu ethischen Impulsen umsoweniger aus, als ja Protagoras selbst den Menschen jene Gaben als ein nur einmaliges Geschenk der Gottheit gegeben sein läfst. Die Verwandlung des Wissens in moralische Kraft in der einen oder andern Weise ist jedenfalls von Protagoras angenommen worden; war er es doch, der die später von Sokrates und Platon acceptierte Ansicht von der Lehrbarkeit der Tugend aufgestellt hat. Das Wissen aber um die Tugend, erst sofern es sich in moralische Kraft mit sozusagen impulsiver Wirkung verwandeln kann, wurde dann von Protagoras unter eigenem Namen als moralisches Gefühl, als ethischer Instinkt konzipiert. Wenigstens ist beim jedesmaligen Handeln, welches sich gemäfs der Aidos und Dike gestaltete, die klare Überlegung der objektiven Gründe des Strebens nicht mit angesetzt und insofern kann ein derartiges Handeln immerhin ein impulsives genannt werden.

Da aber das Impulsive am Wissen ohne den konkreten Denkinhalt von vornherein unmöglich ist, tritt die notwendige Bedingtheit des erstern durch den letztern klar hervor; aus dieser Bedingtheit einerseits und andererseits aus dem Umstande, dafs die moralische Kraft im Wissen mit ihrem impulsiven Charakter sich als wesentlich subjektive Zugabe zum Wissensinhalte zeigt, erhellt der rein formale Charakter, den das Wissen in seiner impulsiven Wirkung als moralische Kraft annimmt. [52])

§ 6. Der ethische Imperativ des Protagoras.

Im Praktischen bedarf es aufser dem Wissen selbst nach Protagoras überdiefs noch eines Imperatives, eines Zwanges von aufsen, damit die Umwandlung des Wissens in moralische Kraft mit impulsiver Wirkung überhaupt angebahnt werde. Gerade dieses letztere Moment, die Notwendigkeit der Ergänzung des moralischen Gefühles durch einen äufseren Zwang, ohne welchen dasselbe von Anbeginn an gar nicht zur Wirksamkeit in ethischem Betrachte

---

[52]) Weit klarer noch als bei der Aidos und Dike des Protagoras tritt der impulsive und formale Charakter bei dem sokratischen Daimonion zu tage, welches mir nicht einzig und allein auf den *Νοῦς* des Anaxagoras, sondern auch auf des Protagoras' Lehre vom moralischen Gefühle zurückzugehen scheint. Vergl. T. II. Cap. I. §. 3.

kommen kann, wurde von Protagoras gewifs lebhaft empfunden. Er, der in die menschliche Natur einen so tiefen Blick gethan hatte, dafs er, wie der Anfang seines Mythos zeigt, bereits das „bellum omnium contra omnes“ klar erkannte, hat unmöglich meinen können, dafs der moralische Instinkt, wie er dem Menschen allerdings von Natur gegeben ist, für alle Fälle genüge, um die Begierden des einzelnen zu zügeln. In der That hat Protagoras, wie wir oben sahen [53]) die Unzulänglichkeit des ethischen Gefühls auch von dieser Seite her ausdrücklich anerkannt: zeigt er doch im Protagoras, wie notwendig die Rückwirkung aller auf alle sei.

Dafs aber nun nach Protagoras, — wie aus dem Theätet ersichtlich ist, — gerade nur die Staatsgewalt jenen notwendigen, äufsern Zwang in ethischen Dingen ausüben kann, ist aus folgender Erwägung einzusehen. Wenn man, wie von Protagoras anderweitig feststeht, [54]) erklärt, wir können weder wissen, dafs Götter sind, noch dafs sie nicht sind, denn vieles verhindert uns, eine klare Erkenntnis in dieser Sache zu haben, wenn man also, wie diefs mit dem angeführten, zweifellos authentischen Diktum des Protagoras geschieht, ausdrücklich jedwede übernatürliche, religiöse oder irgend sonst geartete metaphysische Begründung des Sittenkodex, — etwa durch Hinweis auf übernatürliche Strafe oder Belohnung, — also einen supernaturalistischen Heteronomismus d. i. den Theonomismus kurzweg von der Hand weist, was bleibt da anders übrig, als die äufsere, ethische Verpflichtung durch ein unbedingtes Sollen, das

---

[53]) Vergl. ob. S. 17. Dazu Anm. 24. — Platon, Prot. p. 324, B. C. —

[54]) *„Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ'ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ'ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.“* Diog. Laert. IX. Cap. VIII. 51. ed. Cobet. p. 239 ff. vergl. ferner Sextus Emp. Adv. Physicos Lib. IX. ed. Fabricius, 1718; p. 564. *„Περὶ θεῶν, οὔτε εἰ εἰσὶν, οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι, δύναμαι λέγειν. πολλὰ γάρ ἐστι τὰ κωλύοντά με.“* — Dasselbe berichten Eusebius, Praep. Evang. lib. XIV. cap. 3. — lib. XII. cap. 19. — Theodoretus Graec., Affect. cur. disp. II. (tom IV. p. 758 ed. Schulz) Theophilus, Ad Autol. lib. III. cap. 7. — Philostratus, Vit. Prot., ed. Kayser p. 15. — Criptanius., Adv. haer. lib. III, tom. II. p. 1088, B. Cicero, de nat. deor. lib. I. cap. 1, 2. — cap. 12, 29. — 23, 63. — Valerius Maximus, lib. I. cap. 1, ext. 7. Lactantius, De ira dei, cap. IX. Über das doppelte *οὔθ'*, welches an Stelle eines doppelten *εἴθ'* in den Text des Diog. Laertius gesetzt wurde, vgl. Mullach, a. a. O. II. p. 130, ff.

dem Gebote der Staatsgewalt und der Gesellschaft innewohnt zu begründen? Dafs aber die einzige, noch übrige Möglichkeit, nämlich die Idee eines kategorischen Imperativs, dem an sich schon moralische Kraft innewohnen würde, für den, von aller scholastischen Spitzfindigkeit weit entfernten Geist der Alten überhaupt und in Sonderheit des positivistisch denkenden Protagoras von vornherein ausgeschlossen erscheint, glaube ich nicht weiter ausführen zu müssen. Bei aller Staatsvergötterung aber, die wir bei Protagoras beobachten konnten, verfällt derselbe noch keineswegs in den reinen Hobbismus, denn nicht alles, was der Staat befiehlt, soll an sich unbedingt gut sein, wie ja Protagoras überhaupt nichts als an sich gut oder schlecht, sondern nur einige Dinge als für die Gesammtheit besser, andere als schlechter betrachtet wissen will, so dafs weise und gute Männer erst bewirken müssen, dafs das Bessere dem Schlechtern in der Gesetzgebung vorgezogen werde. Es ist dies jene ethische Konsequenz seines erkenntnistheoretischen Ausspruches, wonach nichts absolut wahr, wohl aber einiges besser, anderes schlechter ist; erst der Kundige mufs das Bessere vom Schlechteren zu unterscheiden wissen. Die angegebene ethische Konsequenz wird von Protagoras nach platonischer Angabe ausdrücklich und mit klarem Bewufstsein ihrer Tragweite gezogen [55]).

Als nicht unwichtig sei zugleich hervorgehoben, dafs die Aufgabe des Weisen, wie sie der Lehre des Protagoras gemäfs im Theätet hingestellt ist, ganz analog derjenigen geartet ist, die der Weise in der Erziehung der Jugend dem Dialog Protagoras gemäfs zu lösen hat. Ganz so, wie er das Tugendlehren nur um weniges besser versteht, als alle übrigen [56]), so ist auch sein Erkennen und Wissen nur ein relativ besseres, als das aller übrigen [57]). Auch dieser Parallelismus kann, da er eine weitere Übereinstimmung der beiden, dem Protagoras in den zwei genannten platonischen Dialogen zugeschriebenen Lehren zeigt, für den gemeinsamen Ursprung beider sprechen.

Fassen wir hingegen die hohe, jedenfalls unlösbare Aufgabe

[55]) Platon, Theätet, p. 167, B.
[56]) Platon, Protagoras, p. 328, B.
[57]) Platon, Theätet, p. 167, A.

ins Auge, welche Platon dem wahren Weisen stellt, so tritt uns gerade in Hinsicht auf die verschiedene Fassung des ethischen Imperatives schärfer als bei irgend einer anderen Gelegenheit der tiefe Gegensatz der schon einmal berührten aristokratischen Richtung des Sokrates-Platon zur demokratischen und rein republikanischen des Protagoras entgegen. Während Platon in seinem Staate nur den Weisen das Herrschen einräumt, läfst Protagoras im gleichnamigen Dialog alle durch alle erziehen, lenken, regieren. In seinem Staate soll nur das für gut gelten, was der Mehrheit als solches erscheint, der Weise hat nur zu raten, zu überzeugen [58]), zu herrschen im platonischen Sinne hat er nicht, denn auch sein Wissen ist im Grunde so relativ, wie das aller anderen. Bei Platon erhalten die Gebote des Weisen an sich schon den Wert eines ethischen Imperatives, denn er allein kennt die Idee des Guten und Sittlich-schönen aus eigener, unmittelbarer, geistiger Anschauung und richtet seine Gebote nach dieser Idee, die allein Gegenstand alles wahrhaft ethischguten Strebens und Waltens sein kann.

Bei Protagoras wird die Einsicht des Weisen erst durch die freiwillige Sanktion aller zum Gegenstand des ethischen Imperativs.

§ 7. Überblick über die ethischen Lehren des Protagoras.

Wir fanden im obigen, dafs die beiden dem Protagoras zugeschriebenen ethischen Lehren aus sich selbst heraus nicht nur als verträglich und vereinbar erklärt werden können, sondern dafs sie sich einander in wesentlichen Stücken ergänzen und bedingen. Die Lehre vom moralischen Instinkte bedarf der demokratischen Staatstheorie und des Normalismus ebenso, wie die Moralgründung durch die letzten beiden ohne eine natürliche, ethische Anlage im Menschen unzulänglich wäre. Nebenbei schritt der Nachweis der tiefen Übereinstimmung beider ethischen Lehren mit dem Relativismus in der Erkenntnistheorie. Vor allem haben sie sämtlich den generellanthropologischen Grundzug, der aus der ganzen Denkrichtung ihres Urhebers selbst hervorgeht, gemein. Was das Gute ist, hängt dabei einerseits nicht nur von der Erkenntnis und der *a priori*

[58]) Platon, Theätet. p. 167, ff.

bestimmten und notwendigen Form derselben ab, es muſs nicht nur an sich, zufolge des Relativitäts-Prinzipes, das aller Erkenntnis überhaupt zu Grunde liegt, relativ geartet sein, sondern es muſs andererseits auch die Bestimmung der ethischen Verpflichtung, und zwar wegen des, mit dem Satze vom Maſse gegebenen, durchgängigen, generellen Anthropologismus von dem, allen Menschen unmittelbar gegebenen natürlichen, moralischen Gefühle mit bestimmt werden, da ja die Erkenntnis des Guten, eben weil der moralische Instinkt als formales Prinzip der Ethik zu Grunde liegt, von vornherein notwendig und naturgemäſs mit diesem Prinzipe übereinstimmen muſs.

Die Form wird hierbei den Inhalt ebenso notwendig bestimmen, wie in der Erkenntnis überhaupt das spezifisch Menschliche den Erkenntnisinhalt allemal modifiziert und gestaltet. Der Naturalismus des Protagoras bietet die Lehre von der leeren, ethischen Form; den Inhalt für dieselbe giebt erst der Normalismus desselben Sophisten. Den Inhaltsbestimmungen des Normalismus selbst aber ist erst dann ein eigentlicher, ethischer Wert verliehen, wenn sich der moralische Sinn ihrer bemächtigt hat. Beide also bedingen und ergänzen sich notwendig.

Weil aber nun, wie ferner gezeigt wurde, die Ethik der Griechen im Dienste der Politik ebenso stand, wie die Ethik der Neueren im Dienste der Religion angetroffen wird, so rechtfertigt sich, was wir oben gethan haben, indem wir dort, wo ethische Lehren vorgetragen wurden, Rückblicke auf eine dem betreffenden Denker eigene Staatstheorie, aus welcher seine Ethik erst ganz und voll verstanden werden kann, unternahmen. Der Umstand der Zusammengehörigkeit von Ethik und Politik des Altertums wird uns in jedem Falle Rückschlüsse aus der einen auf die andere ermöglichen. Aus bekannten politischen Anschauungen werden wir auf entsprechende ethische und umgekehrt zu schlieſsen berechtigt sein. Beides wurde im obigen in bezug auf Protagoras geübt; aus ethischen Lehren konnten wir auf sein Staatsideal, aus seiner anderweitig feststehenden demokratischen Gesinnung auf seine Ethik folgern; dunkle Punkte in der einen Lehre glauben wir durch Zuhülfenahme der anderen erhellt zu haben.

Wir fanden dabei, daſs Platon und Protagoras in der Staatstheorie nur in dem einzigen Umstande übereinstimmen, daſs unterrichtete, einsichtsvolle, weise Männer die Führerrolle im Staate haben sollen: das Wissen hat bei dem einen so gut, wie bei dem anderen zu lenken; nur die Art, wie sich die Wissenden ihrer Aufgabe zu entledigen haben, ist bei beiden grundverschieden; bei Platon sind sie unbedingte Herrscher, bei Protagoras sind sie die Berater des Volkes, welche dasselbe vom Guten überzeugen, zu demselben hinlenken und so dem, für jede Ethik notwendigen Imperative seinen Gegenstand zuführen.

Zweiter Teil.

Vergleichende Betrachtungen zur Ethik des Protagoras.

I. Kapitel. Analogien der ethischen Lehren des Protagoras.

§ 1. Kants doppelte Begründung der Ethik.

Wem es mit Schopenhauer befremdlich erscheinen mag, von einer apriorischen Form des praktischen Handelns, als welche sich uns die Aidos des Protagoras im ersten Teile der vorliegenden Schrift gezeigt hat, überhaupt reden zu wollen [59]), dem gebe ich zu bedenken, dafs Kant selbst eine solche apriorische Fundamentierung der Ethik vorgenommen und die ganze Kantianische oder Kantisierende Richtung in der deutschen Philosophie daran, wie an einem wesentlichen Fortschritte der wissenschaftlichen Ethik festgehalten hat. Auch der anscheinende Widerspruch, den die beiden ethischen Grundlehren des Protagoras involvieren, hat seine Parallele in der Kantischen oder Kantisierenden Ethik. Wer in der That die ethische Verpflichtung einerseits auf das durchaus naturalistisch zu fassende Phänomen des Gewissens und die vollständig autonomen Aussprüche der praktischen Vernunft stellt, andererseits aber doch mit dem,

---

[59]) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. 1860, S. 129.

zwar von Kant selbst für autonom gehaltenen, in der That aber sehr heteronomen bloßen Pflichtbegriffe, dem absoluten Sollen und dem kategorischen Imperative eine Begründung der Ethik vornimmt, thut in methodischer Hinsicht gar nichts anderes, als Protagoras, wenn dieser einerseits das moralische Bewußtsein mit Aidos und Dike, andererseits aber den heteronomischen Zwang der Staatsgewalt als Grund für alles ethische Thun hinstellt. Was zunächst den kategorischen Imperativ anlangt, so erhellt seine, sachlich genommen, heteronome Natur aus der Fassung dieses Grundsatzes selbst der Kantschen Ethik. Was Norm einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann, gilt für Kant als einzig gut [60]), insofern dieses Gute aber eben jenen Begriff des Gesetzes, als eines Hülfsbegriffes bedarf, ohne den es selbst weder gedacht, noch erkannt wird, ist es veräußerlicht, heteronomisch. Ein ethisches Gesetz überhaupt, insoweit es wirklich Gesetz ist, kann ja nie ohne irgend einen, nicht im Subjekte des Handelns selbst begründeten Zwang, ohne Aussicht auf irgend eine Bestrafung im Verletzungsfalle, also nicht ohne eine bestimmte äußere Macht, die dem Gesetze erst seine Geltung verschafft, gedacht werden. Kant selbst sagt, jedenfalls ohne die Tragweite seines Ausspruches, der sich gegen seine eigene Lehre von der unbedingten Pflicht wendet, bedacht zu haben: „Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als einen moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu“ [61]).

---

[60]) Kant, Kritik der prakt. Vern., §. 7, S. W. VIII., S. 141: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, oder: Zum ewigen Frieden, S. W. VII., S. 278: „Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden, der Zweck mag sein, welcher er wolle“. Ferner S. W. VIII., S. 22; 47; 63; 67; 137; IX. 26, f; 234, f.

[61]) Kant, Metaph. Anf. d. Tugendl. §. 13. — S. W. IX., S. 293. — Wenn Kant dennoch seine eigene Ethik stets als die einzig autonomische allen andern Moralbegründungen gegenübergestellt hat, so verschlägt dies nicht gegen die Thatsache, dass seine Ethik in Wirklichkeit das gerade Gegenteil von dem ist, was sie leisten sollte. Ein Philosoph kann ja überhaupt von dem Wesen seiner eigenen Lehre eine ganz irrtümliche Ansicht haben. Typus dieser Art ist Hume, der sich stets den Skeptiker nennt, ohne es zu sein. Hier, wo es sich einzig um die sachliche, und nicht um die nominelle Bedeutung der Kantschen Ethik

Kant selbst also kann sich der Einsicht nicht völlig entschlagen, die wir schon bei Locke ausgesprochen finden: „Es würde durchaus vergeblich sein, eine den freien Handlungen des Menschen gezogene Richtschnur anzunehmen, ohne derselben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck erteilte, indem es mittelst Wohl und Wehe seinen Willen bestimmte; so müssen wir überall, wo wir ein Gesetz annehmen, auch irgend eine diesem Gesetz anhängende Belohnung oder Strafe annehmen“ [62]).

Schopenhauer hat also recht, wenn er über Kants absolutes Sollen folgendes Urteil fällt: „Jedes Sollen ist notwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar hypothetisch und niemals, wie er behauptet, kategorisch.“ Demselben ist nach dem obengesagten auch beizupflichten, wenn er das absolute Sollen und den Begriff der unbedingten Pflicht bei Kant eine *contradictio in adjecto* nennt [63]). Noch klarer und zweifelloser als in der obigen Erwägung tritt aber die eigentlich heteronomische Natur des kategorischen Imperativs zu tage, wenn man das absolute Sollen, welches demselben von Kant zu Grunde gelegt wurde, mit Schopenhauer für das erkennt, was es eigentlich ist: eine *petitio principii* im Sinne der theologischen Moral [64]). „Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre und das Denken des moralischen Wertes oder Unwertes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten stammt mit samt dem Sollen unläugbar aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäfs beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem anderen, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und ist davon nicht zu trennen“ [65]).

---

handelt, muss Kants Lehre von der unbedingten Pflicht als das angesehen werden, was sie ist: Eine durchaus heteronome Moralbegründung.

[62]) Locke, *On Understanding*, Bk. II., ch. 38, § 6: *It would be utterly in vain to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must whereever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law.*

[63]) Schopenhauer a. a. O., S. 123.

[64]) Schopenhauer a. a. O., S. 120, ff.

[65]) Schopenhauer a. a. O., S., 124, f.

Trotz dieser in sachlicher Hinsicht zweifellos heteronomischen Grundlegung der Moral findet sich aber bei Kant noch eine im eigentlichen Sinne autonomische, als welche sich uns die Begründung der ethischen Verpflichtung aus dem Gewissensphänomene und der damit eng verbundenen praktischen Vernunft heraus, darstellt. Das Gewissen bei Kant ist, was seine thatsächliche Verwertung in der Ethik anlangt, ebenso, wie der moralische Sinn, Geschmack oder Instinkt, oder selbst, wie das sokratische Daimonion eine Art höherer Stimme, welche im handelnden Subjekte selbst, diesem stets unmittelbar gegenwärtig, den natürlichen Trieben und Begierden übergeordnet ist. Mit Recht wird daher ganz allgemein die Kantsche Lehre vom Gewissen an die englischen Theorien vom moralischen Sinne und Gefühle angereiht, denn das Gewissen, wie es Kant zur Begründung der Ethik verwertet, ist ebenso wie der *moral sense* eines Hutcheson eine angeborene, natürliche, moralische Veranlagung. Kant selbst nennt das Gewissen eine: „ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage [66].“ Im allgemeinen definiert Kant dasselbe auch als einen Richter, der mit Anlehnung an die Urteile der praktischen Vernunft seine Wahrsprüche fällt; dennoch versieht es auch bei ihm die Funktion eines schon vor der That zu vernehmenden Mahners, denn mittelst der Überlegungen der, von Kant selbst der theoretischen Vernunft gleichgestellten praktischen Vernunft [67]) wirkt das Gewissen unzweifelhaft auch in die Zukunft und nicht bloſs in die Vergangenheit. „In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der Entschlieſsung, wobei die äuſserste Bedenklichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (*casibus conscientiæ*), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie), und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle (*Peccatillum*) beurteilt, und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor*) einem willkürlich sprechenden Gewissensrat überlassen werden kann“ [68]).

---

[66]) Kant, Metaphys. Anf. d. Tugendl., III. Hauptstück, 1. Abschn. §. 13, S. W. Bd. IX., S. 294.

[67]) Kant, a. a. O. VIII. S. 239. —

[68]) Kant, a. a. O. IX., S. 296., No. 1.

Im wesentlichen versieht also das Gewissen bei Kant alle jene ethischen Funktionen, welche die englische Philosophie dem *moral sense*, welche Protagoras selbst seiner Aidos und Dike beigelegt hat.

Nur die zur ethischen Wertschätzung eigentlich ganz unwesentliche Ursprungsfrage, die Frage darnach, wieso die moralische Wertschätzung, und wodurch sie im Subjekte eigentlich entsteht und hervorgebracht wird, ob als Funktion des Intellekts, der Vernunft, wie Kant annimmt, oder als eine Art von Sensation, eines internal sense, wie Hutcheson lehrt [69]) giebt hier ein unterscheidendes Merkmal ab.

Hutcheson durch Lockes epochemachende Kritik der angeborenen Ideen bestimmt, stellte den moralischen Sinn in einen gewissen Gegensatz zur Vernunft als dem Vermögen der Ideen und verlegte den Ursprung der moralischen Wertschätzung in eine natürliche, innere Anlage, welche er sich analog den Anlagen der äufseren Sinne geartet dachte. Bei Kant entstammt jene Wertschätzung einer intellektuellen, ursprünglichen Anlage. Wenn daher Wohlrabe in seinem Werke über „Kants Lehre vom Gewissen“ [70]) diese moralische Anlage in der Kantschen Fassung mit Recht für eine Art Beigabe, Ornamentierung der leeren Form der Skrupulosität hinstellt, so legt uns diefs den Vergleich mit der protagoräischen Lehre vom moralischen Gefühle um so näher, als wir es ja auch hier, wie wir im vorigen Teil unserer vorliegenden Untersuchung sahen, mit einer lediglich subjektiven und formalen, inhaltlich genommen leeren Beigabe zum Prinzip des ethischen Relativismus zu thun haben [71]). Beiden, dem Gewissen sowohl, wie dem moralischen Sinne, Geschmacke, Gefühle ist es eigentümlich, dafs sie eine autonome, in der menschlichen Natur selbst begründete, ethische Wert-

[69]) Vgl. ob. I. T. Cap. II. § 1. Anm. 17. Hutcheson, a. a. O. p. 59. „*In men, who can make their own tempers and conduct the objects of reflection, the analogy of nature would make one expect a sense, a relish about them, as well as about other objects. To each of our powers we seem to have a corresponding taste or sense, etc. — — It would be anomalous in our structure, if we had no relish or taste for powers and actions of yet greater importance. — Shall an immediate sense recommend the proper use of the inferior powers, and yet shall we allow no natural relish for that of the superior?*“

[70]) W. Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen, 1880. S. 24.

[71]) Vgl. ob. T. I. Cap. III. §. 4.

schätzung ermöglichen. Die Lehre der Schotten stellt sich in dieser Hinsicht als nativistischer Sensualismus dar, während Kant seinen Rationalismus, der in Bezug auf die Ursprungsfrage ebenfalls nativistisch ist, wie in der Erkenntnistheorie, so auch hier geltend machte. Charakteristisch aber für beide Arten des Nativismus, sowie für den echten Nativismus überhaupt, ist nicht blos das Angeborensein irgend welcher psychischen Funktionen. Angeboren sind dem einzelnen auch ursprünglich erworbene, aber von den Ahnen weiter vererbte Anlagen. Vielmehr wird von unsern Theorieen, und dieſs macht sie erst zu eigentlich nativistischen Lehren, die Ursprünglichkeit und Unveräuſserlichkeit einer Anlage als zur Menschennatur notwendig gehörig und sonach vererblich behauptet. Es wurde hier eben mit der Benennung „Nativismus“ wieder einmal ein eigentlich sekundäres Moment zur Namengebung herangezogen. Daſs Protagoras mit seinem Naturalismus eine in dem besagten Sinne echt nativistische Lehre bietet, wurde bereits betont. [72]) Im übrigen sahen wir, daſs unser Sophist wenigstens in Hinsicht auf den nicht geradezu sensualistischen Charakter seines Naturalismus, den bezüglichen Lehren Kants näher steht, als den Schotten.

Die in den folgenden Abschnitten noch eingehender vorzunehmende Vergleichung der ethischen Lehren des Protagoras mit der Kantschen Ethik wird dabei schon durch den Umstand nahegelegt, daſs beide, Protagoras sowohl wie Kant, auch in der Erkenntnistheorie eine Mittelstellung zwischen reinem Objektivismus und leerem Subjektivismus einnehmen. Kant sagte über Art und Beschaffenheit seines Dinges an sich ebenso wenig etwas bestimmtes aus, wie Protagoras über Sein oder Nichtsein der Auſsenwelt oder der Götter. Beide lehnen ausdrücklich eine eigentliche Erkenntnis über metaphysisch-religiöse Dinge ab. Was zunächst noch die Ursprungsfrage bei Kant anlangt, so muſs bemerkt werden, daſs derselbe seine bezüglichen Aufstellungen, weder in der Ethik, noch in der Erkenntnistheorie mit besonderer und ausdrücklicher Rücksichtnahme auf die Genesis und speziell den Ursprung des von ihm Beobachteten und Angenommenen gemacht hat. Er kritisierte in erster Linie stets etwas

[72]) Wir hören ja Protagoras ausdrücklich lehren, daſs seine Aidos einen konstituierenden unverwüstlichen Bestandteil der Menschennatur bildet, sie kommt jedem φύσει zu.

ihm als gegeben Entgegentretendes, ohne besonders nach dessen Ursprung zu fragen, wie ihm denn bekanntlich rein psychologische Erörterungen, die dazu unbedingt nötig waren, überhaupt ferne stehen. Wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft die mathematischen Erkenntnisse als a priori und synthetisch einfach hinnimmt und nur nach deren Wie, nach deren Möglichkeit frägt, so hat er das Gewissensphänomen aus der religiösen Moral in die Kritik der praktischen Vernunft herübergenommen und und nur dessen Funktionsweise und ethische Bedeutung geprüft [73]). Als unterscheidendes Merkmal, welches Kants Ethik von derjenigen der schottischen Schule trennt, ist gerade dieses methodische Moment meines Wissens bisher nicht genügend beachtet und hervorgehoben worden. Und doch ist dasselbe, wie überhaupt die Methode wegen der wissenschaftlich-historischen Tragweite das wichtigste. Diese Tragweite kann im vorliegenden Falle erst ermessen werden, wenn man sich vergegenwärtigt, wie dieses Hypostasieren in der nachkantischen Ethik, ohne nach Ursprung und Entwickelung des Hypostasierten zu fragen, eigentlich die ganze, nachmals herrschende Unklarheit in der ethischen Forschung der Deutschen verschuldet hat. Was aber, abgesehen von der Ursprungsfrage, die Funktionsweise des Gewissens, des moralischen Sinnes der englischen Philosophen, des ethischen Gefühls bei Protagoras und des sokratischen Daimonions angeht, so ist dieselbe gewiss in vielen Stücken die gleiche, prohibitive, vom Bösen abhaltende, oder aber zum Guten anspornende: nur wird die Machtbefugnis, welche dieser ethische Faktor hat, beim einen und anderen verschieden begründet und hergeleitet. In der englischen Philosophie ist der moralische Sinn als Teil der Menschennatur ein ursprüngliches Sinnesvermögen; es ergiebt sich die Machtbefugnis des letztern aus seinem Angeborensein; der nativistische Charakter der dieſsfälligen Lehren ist zugleich die Begründung derselben. Bei Sokrates und Protagoras ist die Stimme des moralischen Gefühls, des sittlichen Taktes göttlichen Ursprungs und erhält aus demselben seine Begründung.

Kant nimmt die sittliche Machtbefugnis des Gewissens und die Fassung desselben, ohne daſs er eine besondere Begründung für nötig hält, einfach aus der christlichen Sittenlehre herüber.

---

[73]) Kant, Kritik d. prakt. Vernunft. — S. W. VIII., S. 229.

§ 2. Vergleichung der protagoräischen und Kantschen Moralbegründungen.

Fassen wir die doppelte Moralbegründung des Protagoras, wie sie sich im ersten Teile der vorliegenden Untersuchung ergeben hat, noch einmal ins Auge, so ergiebt sich für das Verhältnis ihrer beiden Seiten zu einander, eine in der Kantschen Ethik gegebene, bedeutungsvolle Parallele. Wir sahen bereits, daſs der moralische Sinn, das dem Menschen von Natur aus gegebene Gefühl der Scheu und des Rechtes dem Kantschen Gewissen in seiner Funktionsweise und in seiner ethischen Bedeutung durchaus gleichkommt. Der ethische Naturalismus des Protagoras steht nun, — dies geht aus dem bisherigen hervor, — in ganz analogem Verhältnisse zur heteronomen praktischen Moral, die Protagoras im Theätet verkündet, wie Kants ursprünglich autonomische Gewissenslehre, zum wesentlich heteronomischen kategorischen Imperativ, zu welchem die schlieſslich theonomische Fassung des Gewissensphänomens, als eines aus einem autonomen Vermögen zum heteronomen Prinzipe hinüberleitenden Fundamentes der Ethik hinführt. Die Ethik hatte also bei Kant sowohl, wie bei Protagoras, eine doppelte Grundlegung; sie war einerseits sowohl in subjektiver, als andererseits auch in objektiver Hinsicht, einmal als autonomische, das andere mal als heteronomische Ethik fundamentiert. Es scheint dieſs in der, wenn auch den besagten Ethikern keineswegs klar bewuſsten Thatsache begründet zu sein, daſs das, was dem Menschen ursprünglich als heteronomisch in der Ethik begründet erscheint, durch Gewöhnung, Anerwerbung und schlieſsliche Vererbung autonomisch werden kann, wie andererseits das bereits autonomisch Begründete in der Ethik doch auch heteronomisch gestützt wird, um die ethisch-gute Entscheidung im praktischen Handeln soviel wie möglich zu sichern. Mit anderen Worten, das, wozu uns Staat und Gesellschaft zwingen, wird autonomisch dadurch, daſs sich das Gewissensphänomen, das moralische Gefühl daran knüpft, wie andererseits der Inhalt unseres Gewissens sich leicht und ganz allgemein heteronomisch in Geboten des Staates, der Gesellschaft oder der Religion ausprägt. Ein ähnliches Verhältnis des autonomen zum heteronomen Momente scheint mir auch Aristoteles im Sinne

zu haben, wenn er im zweiten Buche seiner Nikomachischen Ethik sagt: „Durch das Handeln im Umgange mit den Menschen werden die einen gerecht, die anderen ungerecht . . . Die Tugenden sind weder von Natur in uns, noch entstehen sie wider die Natur in uns; vielmehr haben wir von Natur die Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage erst durch Gewöhnung. — — Die Gesetzgeber suchen die Bürger durch Gewöhnung tugendhaft zu machen“ [74]). In solcher Weise bildet, wie wir sahen, auch bei Protagoras der Naturalismus die Grundlage, auf welcher sich der Normalismus erst überhaupt zu praktisch-ethischer Bedeutung ausgestaltet: was Gegenstand der Aidos und Dike aller Angehörigen einer Staatsgemeinschaft ist, wird durch Gesetz oder Sitte heteronomisch noch einmal und zwar für die Praxis des alltäglichen Lebens als Gegenstand ethischer Verpflichtung begründet. Das Prinzip der protagoräischen Ethik: „Handle den Geboten des Staates und der Gesellschaft gemäfs“, steht sonach mit deren Fundamente dem *δι' ὅτι* der Ethik: „Du mufst so handeln, weil das, was Sitte und Gesetz bestimmen, gut ist, sofern es eben aus der natürlichen ethischen Anlage, die dem einzelnen nur zum Behufe der Gründung und Befestigung von Staaten gegeben ist, hervorgeht“, in ganz analoger Verschlingung und Verknüpfung, wie sie Schopenhauer für Prinzip und Fundament der Kantischen Ethik nachweifst [75]). Schopenhauer irrt bei diesem Nachweise nur darin, dafs er stets „das unmittelbare Bewufstsein der Pflicht d. h. der Notwendigkeit, die, von Lust und Unlust unabhängige Gesetzmäfsigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der Willenshandlungen anzunehmen“, als das alleinige Fundament der Kantschen Ethik hinstellt. Als einziges Fundament der Ethik ist das unbedingte Pflichtbewufstsein wohl wesentlich nur für Kants frühere ethische Forschung, also höchstens bis zur vollendeten Abfassung der Kritik der praktischen Vernunft (1788) anzusetzen.

---

[74]) Aristoteles, Nikomach. Ethik, Lib. II. Cap. I., 7. *Πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα, οἱ μὲν δίκαιοι, οἱ δὲ ἄδικοι.* — II. Cap. I., 3: *οὔτε φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταὶ, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.* — II. Cap. I., 5. *οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς.*

[75]) Schopenhauer, a. a. O. S., 138, ff.

In den späteren Werken hat Kant seine Ethik immer augenscheinlicher durch das mittlerweile theonom gewordene G e w i s s e n mitbegründet. Es erklärt sich übrigens Schopenhauers irrige Auffassung über die Fundamentierung der Kantischen Ethik leicht dadurch, dafs er in seiner Kritik derselben [76]) sichtlich und mit Vorbedacht die späteren Werke des Altmeisters deutscher Philosophie vernachlässigt, ja als Ausflüsse der „Altersschwäche" [77]) geradezu unberücksichtigt läfst, soweit sie nicht mit den älteren Werken Kants vollkommen übereinstimmten. Wie sich aber bei Kant in der früheren Zeit nur aus dem Pflichtbewufstsein, so hat sich bei ihm später auch aus dem, die Entschlüsse begleitenden, moralischen Gefühlsfaktor, den er Gewissen nennt, Begründung und Machtbefugnis für den Grundsatz der Ethik, den kategorischen Imperativ mitergeben. Zwar schafft auch in diesen späteren Werken die praktische Vernunft aus Begriffen *a priori* noch immer das Gesetz des praktischen Handelns, das intelligible Ich ist frei und kann daher diesem Gesetze Folge leisten, es kann, was es soll, wie Kant sagt; über der Befolgung aber wacht als mahnender *(praemonens),* lohnender oder strafender Richter das religiös geartete Gewissen, das nebst der praktischen Vernunft dem Menschen eigene autonome Seelenvermögen ethischer Art. So wird das Gewissen zum subjektiven Fundamente, dessen objektives Korrelat, auf das sich jenes in seiner Bethätigung bezieht, als Prinzip der Ethik im kategorischen Imperativ, dem Grundsatze der reinen praktischen Vernunft gegeben ist. Wie nun bei Kant aus dem *a priori* feststehenden Vernunftgebote, „dessen wir uns unmittelbar als eines Faktums der reinen Vernunft bewufst werden," [78]) erst alles ethisch gute Handeln erfolgen kann, welches sich zugleich in jedem einzelnen Falle als ein g e w i s s e n h a f t e s, im Gegensatze zum „gewissenlosen" [79]), als dem bei Kant eigentlich bösen Handeln, darstellen wird, so folgt bei Protagoras aus der unmittelbar gegenwärtigen Ueberzeugung, dass es ein Recht- und Guthandeln geben müsse, wenn die menschliche Gesellschaft bestehen soll, die aus

[76]) Schopenhauer, a. a. O. S. 117 ff.
[77]) Schopenhauer, a. a. O. S. 119.
[78]) Kant, Kritik der prakt. Vern. — S. W. VIII. S. 140.
[79]) Kant, S. W. X. S. 225 ff.

der äuſseren und inneren Notwendigkeit einzusehende Verpflichtung zur Bethätigung der ethischen Scheu, des Rechtssinnes selbst und der Scham. Zugleich führte die Erkenntnis von der wesenhaften Relativität aller sittlichen Bestimmungen, — wenn auch nur auf Grund empirischer Daten gewonnen, — den Protagoras ebenso notwendig zum ethischen Naturalismus, wie Kants scheinbar unmittelbar erkanntes, in Wirklichkeit aber doch, wie Laas gezeigt hat,[80]) empirisch zu gewinnendes Sollen und das Bewusstsein, daſs man könne, wenn man soll, zur intelligiblen Freiheit des Subjektes und deren Korrelaten, der Autonomie der praktischen Vernunft und schlieſslich zum theonomen Gewissens-Phänomen hinführt.

§ 3. Der protagoräische Naturalismus und das sokratische Daimonion.

Es wurde bereits die vollkommen parallele Beantwortung, welche Sokrates und Protagoras der Frage nach dem Ursprunge ihrer inneren sittlichen Stimme angedeihen lieſsen, hervorgehoben.[81]) In der That scheint mir das sokratische Daimonion, wie auch die bereits erörterte Übereinstimmung in der Funktionsweise annehmen läſst, auf das moralische Gefühl des Protagoras zurückzuweisen.[82]) Vor allem liegt die Annahme einer derartigen Beeinflussung um so näher, als ja Protagoras sowohl, wie Sokrates sich in erster Linie und vornehmlich in ethischen Dingen bethätigt haben. Sittliche Erziehung, die Tugend zu lehren, war das Hauptziel beider. Ja, wenn man das sokratische Daimonion, wie jetzt allgemein geschieht, mit Zeller, Ribbing, Hermann u. a. als „praktisch-sittlichen Takt hinsichtlich persönlicher Verhältnisse und einzelner Handlungen“ als „innere Stimme des individuellen Taktes“ u. s. w. faſst,[83]) so erscheint dasselbe als kaum mehr, denn ein spezieller Fall des allgemeineren

[80]) Ernst Laas a. a. O, II. S. 165 ff.

[81]) Vgl. oben T. II. Kap. I. § 1. S. 46.

[82]) Vgl. oben T. I. Kap. III. § 5. S. 34. — Anm. 52.

[83]) Sigurd Ribbing, Über Sokrates' Daimonion. Sokratische Studien II. Upsala Universitets Årsskrift 1870. Derselbe faſst (S. 82) das Ergebnis seiner Forschungen über das Daimonion des Sokrates folgendermaſsen zusammen: „In dem sokratischen Daimonion haben wir das an einzelne, praktische Verhältnisse geknüpfte, ebendamit auch diese Verhältnisse mehr oder weniger bestimmende, vernünftige Gefühl der Harmonie, oder Disharmonie des Subjektes mit sich

und weiter umfassenden moralischen Gefühls, wie es Protagoras im gleichnamigen Dialoge seiner Ethik zu Grunde legt. War einmal eine dem Menschen angeborene natürliche Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse, wie sie Protagoras im Sinne hatte, angenommen, so konnte diese ganz leicht zur Stimme der Gottheit in uns werden, welche vom Bösen abmahnte, wie es das Daimonion des Sokrates in der platonischen sowohl, wie der xenophontischen Ueberlieferung ganz allgemein thut. Zeigt doch auch die Gewissenslehre bei Kant selbst eine ähnliche Entwickelung und Steigerung der zugehörigen Begriffe. War das Gewissen von Kant anfangs nur als eine innere Stimme vorgestellt, welche den Aussprüchen der praktischen Vernunft Nachdruck verleihend und diese als Gefühlsmoment begleitend eigentlich von sekundärer Bedeutung sein sollte, wie aus der ganzen Darstellung, die Kant von dieser ursprünglichen Anlage noch in der Kritik der praktischen Vernunft giebt, erhellt,[84]) so wurde das Gewissen später der oberste Gerichtshof selbst in ethischen Fragen, um schliefslich zur Stimme einer anderen, von unserm Ich verschiedenen, idealischen Person und als Kundgebung der Gottheit selbst in uns ausdrücklich bezeichnet zu werden. Diese letzte Fassung tritt uns in den metaphysischen

---

selbst zu sehen, bei Sokrates zum ersten Male zugleich, — der Bedeutung dieses Gefühles für das handelnde Subjekt gemäfs, — als in seinem Innern unmittelbar gegenwärtige bewufste, obwohl nur in ihrer negativen Form ihm bemerkbare, praktische Norm für einzelne Fälle seiner Wirksamkeit hervortretend; doch so, dafs dieses Gefühl im Daimonion nicht allein auf das Gewissen im eigentlichen Sinne, oder auf den, mit dem Sittlichen als solchen gegenwärtigen innern Zustand bei einzelnen Handlungen beschränkt ist, sondern darüber zugleich als ein Gefühl des Angemessenen und Richtigen, — doch nämlich stets des von dem Gesichtspunkte oder nach dem Mafsstabe sittlicher Beziehungen Angemessenen und Richtigen, — also, in praktischer Anwendung, als einen nicht nur „praktischen", sondern praktisch-sittlichen Takt hinsichtlich persönlicher Verhältnisse und einzelner Handlungen sich darthut." In hellem Lichte zeigt sich die Beziehung des Daimonions zum moralischen Gefühle des Protagoras, wenn man mit Ribbing (a. a. O. S. 27) findet, dafs das erstere „als das rein individuelle oder persönliche Motiv der einzelnen Handlung — die Seite des sittlichen Gefühls bei derselben — hervortritt." Vgl. hierzu Hermann, Platonismus I., 236. — Krische, Forsch I., 237. — Zeller, a. a. O. II, 1. S. 81.

[84]) Kant, S. W. VIII. S. 229.

Anfangsgründen der Tugendlehre[85]) am klarsten ausgesprochen entgegen: „Das Gewissen — — hat — — das Besondere an sich, dass obzwar — — sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf das Geheifs einer andern Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache *(causa)* vor Gericht. Dafs aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit den Richtern als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellung von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Andern als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruche stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft. Eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger sein, denn der Gerichtshof ist im Innern des Menschen aufgeschlagen, — zugleich mufs er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind, weil das Gewissen über alle freien Handlungen der innere Richter ist. Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt im Himmel und auf Erden haben muss, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramte notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heifst: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen: ja es wird der letzte Begriff (wenngleich auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewufstsein jederzeit enthalten sein.“

Ist das ursprünglich autonome Gewissen also schliefslich bei Kant selbst als ein theonomes vorzustellen, oder mit anderen Worten, „führt Kant, wie Schopenhauer sich treffend ausdrückt, seinen Leser auf ganz ebener Bahn vom Gewissen zur Deisidämonie, als einer

---

[85]) **Kant, Metaphys. Anfangsgr. d. Tugendl. III. Hptst. 1. Abschn. § 3,** S W. IX S 295.

ganz notwendigen Konsequenz desselben," [86]) so dürfte ebenderselbe Übergang, den wir hier innerhalb der Lehre eines einzigen Mannes vor sich gehen gesehen, noch weit leichter als Fortentwickelung der Lehre des Protagoras bei ihrer Uebernahme durch Sokrates sich vollzogen haben. Eine gewisse Hinneigung zur Ethik des Protagoras wird ja bei Sokrates schon um so eher vorauszusetzen sein, als ja, wie wir bereits sahen, Platon-Sokrates von dem Sophisten nicht nur die Ansicht von der Lehrbarkeit der Tugend, sondern auch die geistreiche Theorie der Strafe übernommen hat. Außerdem spricht Platon selbst im Protagoras mit sichtlicher, gewiſs nicht ironisch gemeinter Hochachtung von dem groſsen Abderiten. So wäre es denn ganz einleuchtend, daſs das sokratische Daimonion nur die theonome Steigerung des autonomen ethischen Gefühls des Rechtes und der Scheu ist, welches Protagoras am Menschen beobachtet hat.

II. Kapitel: Die kritische Bedeutung der Kantischen Parallele.

§ 1. Die Unklarheiten in der Ethik des Protagoras.

Bei Protagoras sowohl, wie bei Kant wird, wie sich gezeigt hat, aus objektiven, oder doch nicht schlechthin subjektiven Bestimmungsstücken auf eine, diesen entsprechende subjektive Fähigkeit und deren ethische Unentbehrlichkeit zurückgeschlossen. Die inneren Schwierigkeiten, welche der Lehre des Protagoras bei einem solchen Vorhaben notwendig anhaften müssen, sollen nun im Lichte der Kantischen Parallele betrachtet werden und glaube ich durch die vergleichende Betrachtung einesteils zeigen zu können, daſs die notwendig restierenden Unklarheiten in der Ethik des Protagoras nichts gegen die Echtheit der beiden ethischen Lehren des Sophisten beweisen, wie ich andernteils bereits im vorigen Kapitel begonnen habe, dunkle Punkte durch die besagte Parallele zu erhellen. Vor allem ist bei Protagoras keine Antwort auf die naheliegende Frage zu finden, wie denn im einzelnen Falle die

[86]) Schopenhauer a. a. O. S. 172.

heteronomen Bestimmungen der Staatsgewalt und der Gesellschaft immer mit dem übereinstimmen, was uns das autonome moralische Seelenvermögen als zweifellos gut bezeichnet und wie ein hierbei eintretender Widerspruch zu lösen sei. Erwähnt wurde bereits die innere Unhaltbarkeit der Annahme einer apriorischen Form des praktischen Handelns, wie sie für Protagoras anzusetzen ist, da er ja den Inhalt des moralischen Bewuſstseins, wie aus der Behauptung der Lehrbarkeit der Tugend hervorgeht, durch Erziehung und Unterricht gegeben sein läſst. Da nun Protagoras unmittelbar vorher, im selben Redezusammenhang das Angeborensein der ethischen Anlagen und deren Unveräuſserlichkeit behauptet, so liegt der wesentlich formale und nativistische Charakter seiner bezüglichen Aufstellungen klar am Tage. Wie sich aber nun die leeren Formen dem gegebenen Inhalte im Falle jedes einzelnen Willensaktes anschlieſsen, wird von Protagoras nicht erklärt. Eine unbedingte Notwendigkeit dafür aber, daſs sich der gegebene Inhalt in die *a priori* feststehende Form für jede einzelne Handlung allemal fügt, wie dieſs in der Erkenntnistheorie für jeden einzelnen Erkenntnisakt anzusetzen ist, liegt in der Ethik bekanntlich nicht vor. Beweis dessen der häufige Widerstreit unserer ethischen Gefühle mit dem, was uns als ethisch-gut zur Darnachhaltung gelehrt wird; im weiteren Sinne können sogar alle bösen Handlungen und deren thatsächliches Bestehen als ebensoviele Nachweise des Widerstreites zwischen Form und Inhalt in der Ethik hingestellt werden. Die ethische Form besteht, aber gleichwohl hat sich der Inhalt in dieselbe nicht eingefügt, sonst müſste ja die böse Handlung vorerst unterblieben sein.

Eine Übereinstimmung *a priori* zwischen Form und Inhalt besteht eben, wie sich uns gezeigt hat, in der Ethik des Protagoras nur insoweit, als es die Feststellung des ethischen Inhaltes durch eine Mehrheit, das ist die Formulierung eines staatlichen oder gesellschaftlichen Gebotes anlangt, nicht aber insoweit es die praktische Darnachhaltung jedes einzelnen betrifft, auf die es in der Ethik doch hauptsächlich ankommt.

Aber diese Schwierigkeiten können nach dem früher Gesagten nicht mehr gegen den zweifellos echt protagoräischen Ursprung der beiden von Platon überlieferten ethischen Grundlehren

ins Feld geführt werden. Der Grund hierfür kann aus den im vorigen bereits anderweitig festgestellten Analogien mit der Ethik Kants eingesehen werden. Niemand kann an der Echtheit der Kantischen Ethik, in ihrem vollen Umfange genommen, zweifeln; wäre dieselbe aber nicht in jeder Hinsicht zweifellos gemacht, so liefse sich mit Sicherheit annehmen, dafs der eine oder andere kommen würde, der aus den zahlreichen Widersprüchen, die sich in Kants Ethik aufweisen lassen, die Unechtheit so mancher Lehre Kants deduzieren zu müssen glaubte, angeblich weil dieselbe von dem grofsen deutschen Denker nicht vorgetragen werden konnte. Vor allem trifft Kant sowohl, wie den antiken Ethiker Protagoras das Bedenken, welches gegen die Annahme einer leeren Form des praktischen Handelns geltend gemacht werden kann; dann aber macht Kant selbst auf ganz fundamentale Widersprüche und Schwierigkeiten in seiner ethischen Lehre aufmerksam. Kant weiss schliefslich auf die folgende, von ihm in der „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten ausdrücklich" als unlösbar bezeichnete Frage nicht zu antworten: „Wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, ingleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läfst sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen."[87]) Weiter unten fährt Kant fort: „Wie nun reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das blofse Prinzip der Allgemeingültigkeit allen ihren Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heifsen würde, bewirken, oder mit

[87]) Kant, Grundl. z. Metaph. d. Sitt., S. W. VIII. S.97, f.

anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren. Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei, denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen andern." [88]) Solch' ein Ignorabimus wagte Kant mit klarem Bewufstsein der Tragweite desselben seiner Ethik zu Grunde zu legen. Mit Recht bemerkt Schopenhauer [89]) zur obigen Stelle, die über das Verhältnis der reinen Vernunft zur ethischen Praxis handelt: „Nun sollte man denken, dafs wenn etwas, dessen Dasein behauptet wird, nicht einmal seiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktisch in seiner Wirklichkeit nachgewiesen sein müsse; allein der kategorische Imperativ wird ausdrücklich nicht als eine Thatsache des Bewufstseins aufgestellt, oder sonst durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, dafs er nicht auf solchem anthropologisch-empirischen Wege zu suchen sei. [90]) Dazu noch wird uns wiederholt versichert, „dafs durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe" [91]) und „dafs die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs nicht in der Erfahrung gegeben sei." [92]) Wenn man das zusammenfafst, so könnte man wirklich auf den Verdacht geraten, Kant habe seine Leser zum besten." [93]) Aufserdem hat Kant selbst auf den circulus vitiosus hingewiesen, welcher thatsächlich seiner Lehre von der Freiheit zum Grunde liegt. „Es zeigt sich", sagt er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, „man mufs es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und

---

[88]) Kant, Grundl. z. Metaphys. d. Sitten. — S. W. VIII. S. 97 f.
[89]) Schopenhauer, a. a. O. S. 167.
[90]) Kant, Grundl. z. Metaph. d. Sitten. — S. W. VIII, S. 5, 44, 45, 52.
[91]) Kant, a. a O. S. 44.
[92]) Kant, a. a. O. S. 45.
[93]) Schopenhauer, a. a. O. S. 168.

wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben." [94]) Hieran schliefst sich inhaltlich die folgende, von Kant selbst hervorgehobene Schwierigkeit an: „Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei". [95]) Laufen nun bei Kant fundamentale „Unmöglichkeiten" und offenbare Widersprüche der gekennzeichneten Art, bewufster oder unbewufster Weise mit unter, warum sollte dergleichen bei dem notorisch weit weniger scharf unterscheidenden Protagoras so ganz unmöglich sein, da doch sein grösserer Antagonist, Platon selbst, in seiner Lehre so viele Widersprüche aufweist, die gleichwohl, wie ich mit den Ergebnissen der Grote'schen Forschung annehmen darf, gegen die Echtheit oder für die Unechtheit der einen oder andern Seite der platonischen Lehre durchaus nicht mafsgebend sind. Haben wir somit in Anbetracht der inhaltlichen Schwierigkeiten, also gewissermafsen in negativer Hinsicht eine Analogie gefunden, welche das Zusammenbestehen der beiden Grundlehren des Protagoras als durchaus nicht unmöglich erscheinen läfst, so haben wir als notwendige Ergänzung derselben bereits im früheren eine Analogie zwischen der Ethik Kants und derjenigen des Protagoras in positiver Hinsicht, d. i. in Betracht des Verhältnisses der Lehrmeinungen, und deren innere Verknüpfung und gegenseitige Ergänzung aufgewiesen. Durch diese, die positive Seite des Vergleiches, erhält die eben erörterte negative erst ihre Beweiskraft in Bezug auf Protagoras: Die positiv-inhaltliche Parallele giebt der negativen, die ohne jene belanglos wäre, ihren kritischen Wert.

§ 2. Ergebnisse der Kantischen Parallele.

Die Ethik Kants hat uns zwei Seiten gezeigt, welche beim ersten Anblick fast so unvereinbar schienen wie die protagoräischen Lehren. Bei Kant sahen wir das Gewissen und die praktische Vernunft als subjektive Grundlagen der Moral in einem ähnlichen

---

[94]) Kant, a. a. O. S. 83.

[95]) Kant, a. a. O. S. 95, f.

Verhältnisse zum objektiv sich darstellenden kategorischen Imperative, als dem Prinzipe des praktischen Handelns stehen, wie die entsprechenden Lehren des Protagoras. Bei unserem Sophisten tritt das moralische Gefühl an Stelle des Gewissens, aber erst der, durch die ästhetisch geartete Weltanschauung des Griechentums in seiner Starrheit gemilderte Normalismus, wie er im Theätet und im Protagoras hervortritt, gewährt das praktisch auszuwertende Moralprinzip: „Handle so, wie es Staat und Gesellschaft für gut erklären."

Überdies war zu Zeiten des Protagoras eine doppelte Begründung der Moral gewissermaßen durch die historische Dialektik notwendig gemacht. Wie Kant durch eben dieselbe von dem moralischen Sinne der Engländer und Schotten durch das Gewissensphänomen und die Annahme einer praktischen Vernunft zu seinem, wesentlich heteronomischen kategorischen Imperative hingeleitet wurde,[96]) so ging für Protagoras von der, den Sophisten überhaupt eigenen Kritik des wesentlich stets heteronomen Rechtes,[97]) umgekehrt die Anregung zu einer autonomischen Begründung der Ethik aus.

---

[96]) Es kommen hierfür die folgenden von Laas a. a. O. II, S. 126 u. 160 beigebrachten Stellen aus Kants Werken in Betracht: S. W. I. 297, „Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson u. s. w." IV, 412: „Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das Gefühl u. s. w." ferner Grundlegung, VIII, 74, 99, Kr. d. pr. Vern. VIII, 152 f. — Metaph. Anf. der Tugendl., IX, 218 ff. 232, No. XII, a., S. 246 f. „Das moralische Gefühl". Sehr lehrreich für die Art, wie Kant von der autonomen Begründung der Moral durch das moralische Gefühl zu seiner eigenen, wesentlich heteronomen kam, und wie er sich das Verhältnis beider dachte, ist folgende von Laas übergangene Stelle aus der Grundlegung, (VIII, S. 96 f). Nachdem Kant die Unmöglichkeit ein Interesse ausfindig zu machen, welches der Mensch am moralischen Gesetze nehmen könne, dargelegt hat, fährt er fort: „— und gleichwohl nimmt er wirklich daran Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaſs unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muſs, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergiebt".

[97]) Vgl. Zeller, a. a. O. I., S. 921 „Die Tugendlehrer werden thun, was die Sophisten auch vom Anfang an gethan haben, sie werden untersuchen, was Recht und Unrecht sei, worin die Tugend bestehe, weſshalb sie vor dem Laster den Vorzug verdiene u. s. w."

Noch war ja Protagoras, wie Zeller von der ganzen älteren Sophistik mit Recht hervorhebt [98]), nicht auf jenem Standpunkt des Nihilismus der späteren Sophisten angelangt, wornach Sitte und Gesetz gar nichts allgemein Gültiges, für den einzelnen unbedingt Bindendes enthielten, noch war er der Überzeugung, daſs sich ein, wenn auch nicht objektiv-absolutes, so doch generell subjektives und sohin allgemein gültiges Fundament für die Ethik finden lasse, und dieſs konnte nur ein autonomisch geartetes sein. Daſs er aber gerade im moralischen Gefühle, welches unsere ethisch zu berücksichtigenden Handlungen begleitet, jenes autonomische Fundament der Ethik fand, ist um so einleuchtender, als ja die Ethik der besonderen Berücksichtigung des Gefühlsmomentes und des Interesses, ohne welches ein Handeln überhaupt nicht eintritt, niemals entraten kann. Selbst Kant, trotz des souveränen Stolzes auf die Autonomie seiner praktischen Vernunft, war sich, wie wir oben sahen, [99]) der Schwierigkeit vollauf bewuſst, die ein moralisches Handeln ohne Interesse, also ohne Gefühlsmoment, bei sich führt, und Laas bemerkt in sachlicher Hinsicht richtig: „Ohne Rücksicht auf Gefühle und Interessen ist kein moralischer Impuls zu verstehen.“ [100]) In der That hat auch Kant, praktisch genommen, dieses Moment in seiner eigenen Ethik, trotz des Grundsatzes, daſs lediglich nur ein Handeln aus reiner Pflicht ein gutes Handeln sein könne, nicht ganz zu entbehren vermocht, denn was ist das Gewissen, ohne dessen Richterspruch er in der Ethik nicht auskommen konnte, anderes, als der Ausdruck des unser Handeln begleitenden ethischen Gefühles?

Indem ich die vergleichende Erörterung der ethischen Lehren des Protagoras und Kants beschlieſse, möchte ich, um nicht miſsverstanden zu werden, nun noch die, übrigens schon aus den bisherigen Darlegungen einleuchtende Bemerkung machen, daſs ich die beiden Moralbegründungen der zwei genannten Ethiker inhaltlich genommen einander keineswegs durchaus gleichzustellen oder strenge beizuordnen unternahm, wie ich denn überhaupt der Meinung bin, daſs das, die Kantische Ethik ausmachende Gedankengewebe so

---

[98]) Zeller, a. a. O. I., S. 920.

[99]) Vgl. die oben (T. II Kap. II § 1. S. 55 f.; S. 57 u. ebda § 2. S. 58, Anm. 96.) zitierten Stellen aus der Grundlegung (VIII, S. 95 f. und S. 96 f.).

[100]) Laas, a. a. O. II., S. 122 wozu vgl. ebda S. 43.

subtiler Art ist, wie vielleicht kein zweites in der ganzen philosophischen Litteratur. Nur das gegenseitige Verhältnis der beiden, wie man bisher allgemein meinte, einander direkt ausschliefsenden Begründungen, welche Protagoras seiner Ethik in der platonischen Überlieferung giebt, hat hiermit eine Parallele erhalten. Die Unverträglichkeit der beiden von Protagoras überlieferten Lehren bildete nun bekanntermafsen bisher das einzige Argument, welches man vernünftigerweise gegen die Echtheit derselben vorbrachte und vorbringen konnte. Dieses Argument beseitigen zu helfen, dürfte die obige Parallele geeignet sein. Offenbare noch restierende Unklarheiten in der protagoräischen Ethik aber erhielten zugleich in der Kantischen ihre Seitenstücke und wurden dadurch, was besonders wichtig ist, als Beweisgründe gegen die Echtheit beider Lehren entkräftet. In Betrachtung der gerade durch die anscheinenden Widersprüche beider Lehren unterstützten Leugnung ihrer echten protagoräischen Herkunft scheint mir besonders diese letztere, die negativ geartete Parallele die kritisch bedeutsamere zu sein. Keineswegs ist aber bei alledem behauptet worden, dafs Protagoras seine verschiedenen Lehrmeinungen in ein auch nur annähernd so tief durchdachtes Verhältnis zu einander etwa ausdrücklich und mit bewufster Hervorkehrung aller einzelnen Übergangsglieder gesetzt habe, als dies bei Kant der Fall ist, obwohl, wie sich deutlich zeigte, auch hier genug Unklarheit mit unterläuft. Aber die Beziehung zwischen seinem Naturalismus und Normalismus hat, so glaube ich im Obigen gezeigt zu haben, Protagoras, wenn er dieselbe auch nicht ausdrücklich dargelegt haben sollte, in eben der Weise vorgestellt, wie wir sie an der Hand, einerseits der platonischen Überlieferung, andererseits mittelst der Kantischen Parallele klarzulegen versuchten.

III. Kapitel. Widerlegungen und Schluss.

§ 1. Irrige Auslegung der platonischen Überlieferung.

Nach dem bisher Gesagten kann ich mich nun in keiner Weise mit den Erörterungen einverstanden erklären, welche Bernhard Münz neuestens in der Fichteschen Zeitschrift an die Ethik des Protagoras

geknüpft hat.[101]) Zwar beruht auch seine Darstellung auf jener Basis, die auch dem Obigen durchaus zu Grunde liegt, nämlich der gegründeten Überzeugung, daſs beide von Plato überlieferte Seiten der protagoräischen Ethik dem Sophisten wirklich angehören. Münz hat aber erstens die, im Theätet dem Protagoras zugeschriebene Lehre gänzlich miſsverstanden und zweitens glaubt er annehmen zu müssen, daſs zwischen den beiden ethischen Lehren, — wie dies denn nach dem ersten Miſsverständnisse eigentlich notwendig erfolgen muſste, — gar kein innerer Zusammenhang, keine inhaltliche Verknüpfung und gegenseitige Ergänzung bestehe, daſs sich beide vielmehr lediglich nur aus dem Bedürfnisse des Protagoras, also nur psychologisch bei ihrem Urheber erklären, nicht die eine aus der andern und mit der anderen verstehen lasse. Was den ersten Irrtum anlangt, so ist es nicht richtig, daſs Protagoras im Theätet „die Subjektivität der ethischen Begriffe" schlechthin genommen, ausspricht. Es heiſst ja im Theätet nicht, wie es im Geiste der Münz'schen Darstellung jedenfalls heiſsen müſste: was jedem Subjekte, jedem einzelnen gut erscheint, ist gut.[102]) Der unbedingte Individualismus ist ja doch wohl längst nicht nur von Grote und Laas als nicht im Geiste des Protagoras gelegen, — da er, wie Grote sagt, ein *„passing a dicto secundum quid ad dictum simpliciter"* seitens Platon involviert, — sondern auch von Zeller selbst endgültig abgewiesen worden. Zeller, an den sich die Münz'sche Darstellung überhaupt mit Vorliebe lehnt, — Münz baut vor allem wie Zeller stark auf des Protagoras' Versprechen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, was aber bekanntlich die verschiedensten Auslegungen zuläſst[103]), — hat bereits ausdrücklich vor der seinerzeit ganz

---

[101]) Bernhard Münz, Die vorsokratische Ethik. Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik. — Bd. 81, S. 255 ff.

[102]) Vgl. Platon's Theätet p. 167, C: *„Επεὶ οἷά γ'ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ*, (dem Staate, d. i. allen einzelnen Angehörigen desselben), *ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν."* „Aber der Weise macht, daſs anstatt des bisherigen verderblichen ihnen (den Bürgern *αὐτοῖς*) jedes Staates (*ἑκάστων*) ein heilsames ist und erscheint. Vgl. auch ebenda p. 172 A, B; nicht B allein, wie Münz angiebt.

[103]) Vgl. Grote, Hist. of Gr. VIII. 495 ff., dazu IV, 592 übers. v. Meiſsner.

gewöhnlichen extrem subjektivistischen und individualistischen Auslegung der von Platon im Theätet gegebenen Überlieferung der Lehre des Protagoras gewarnt.[104]) Nichtsdestoweniger identifiziert Münz von neuem, was seit Zeller allgemein geschieden wird, nämlich die ältere Sophistik und zwar die Lehre des Protagoras als des ältesten Sophisten in dieser Hinsicht mit allen den Auswüchsen der jüngeren Sophistik. Im Theätet heifst es aber keineswegs, was jedem recht erscheint, das ist recht schlechthin genommen; ausdrücklich ist, wie bereits im früheren betont wurde, nur vom Staate als ethisch mafsgebende Autorität die Rede. Dafs aber gerade die Gebote des Staates dasjenige sind, was jedem einzelnen unbedingte ethische Verpflichtung auferlegt, dies ist, glaube ich, für jeden, der das griechische Leben mit seiner absoluten Staatsvergötterung einigermafsen kennt, recht wohl verständlich. Von den einzelnen spricht auch Protagoras gar nicht, ihre Verpflichtung den Staatsgeboten gegenüber ist ihm im Theätet sowohl, wie im Protogoras, wo dieser Punkt ebenfalls klar hervortritt, evident; nur die Relativität dieser Gebote in Bezug auf den Staat selbst und die Staaten untereinander, weist er nach. Wie Protagoras in seiner Erkenntnistheorie, aus welcher, wie gezeigt wurde, die im Theätet verkündete Ethik mit Notwendigkeit hervorgeht nicht Subjektivist schlechthin, das ist Verkünder des extremen Individualismus war, sondern Correlativist, so sagt er auch im Theätet, was die Ethik anlangt, nirgend, das Gute und Ethischschöne existiere nur in der Phantasie jedes einzelnen, nur in den „Affektionen der reflektierenden Subjekte" [105]), er sagt vielmehr, das Gute ist etwas, zwar kein an sich Gutes, aber immerhin ein zu den Bedürfnissen des Staates relativ Gutes; was aber der Staat nach eben diesen Bedürfnissen als gut bestimmt, das ist für jeden einzelnen das Gute. Es ist eben noch ein

---

Zeller, a. a. O. I. S. 924. Jedenfalls ist die Frage über die wahre Bedeutung des „ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν", wenigstens was diesen Ausspruch bei Protagoras als dem ältesten Sophisten anlangt, noch so sehr weit von einer endgültigen Entscheidung in dem einen oder andern Sinne entfernt, dafs man auf diesen Ausspruch keine Schlüsse bezüglich des allgemeinen Charakters der Ethik des Protagoras gründen kann. Vgl. hiezu auch Lewes, *Hist. of Philos*. I. 108 ff. (Deutsch nach d. dritt. Ausg. v. 1867. — I, S. 228 ff.)

[104]) Zeller, a. a. O. I. S. 921.

[105]) Münz, a. a. O. S. 255.

himmelweiter Unterschied zwischen einer Ethik, welche kein objektiv begründetes Gutes und einer solchen, die überhaupt gar nichts als gut im allgemeinen Sinne gelten lässt.

Dieſs letztere aber müſste die Lehre des Protagoras im Sinne der Münz'schen Darstellung sein, wenn die Ethik desselben, wie der Genannte behauptet, „jedes Anrecht darauf verloren hat, unser Handeln zu bestimmen“ [106]). Zwischen den beiden genannten, von Münz ausdrücklich identifizierten Standpunkten liegt eben noch gar vieles, und unter anderem auch die Lehre, welche Protagoras wirklich vorgetragen hat; der ethische Normalismus. — Dieſs hat Münz übersehen. Der Fehlgriff übrigens, den derselbe hiermit in der Ethik des Protagoras gemacht hat, folgt mit Notwendigkeit aus der irrtümlichen Auffassung, welche derselbe von der Erkenntnistheorie unseres Sophisten entwickelt hat, da er sie in seiner Schrift: „Die Erkenntnis- und Sensationstheorie des Protagoras“ für strikten und unbedingten Subjektivismus und Individualismus anspricht [107]), während Protagoras doch einen konsequenten Relativismus im Sinne hatte, wie seit Grote's Darlegungen allgemein angenommen wird. Ob ferner die Empfindungsqualitäten oder irgend etwas dem Entsprechendes den Dingen an sich zukommt oder nicht, macht Protagoras gar nicht aus, wie er denn überhaupt ein bestimmtes Urteil über die Existenz oder Nichtexistenz des Auſserpsychischen nicht zuläſst. Münz irrt daher, wenn er in der erwähnten Schrift meint [108]) Protagoras hätte bestimmt ausgesagt: „Die Empfindungsqualitäten kommen den Dingen nicht an sich und unabhängig von den perzipierenden Subjekten zu, sie werden ihnen erst durch diese zuerteilt“. — Dieſs würde ein Urteil über Nichtexistenz voraussetzen, welches Protagoras, da er überhaupt die Frage um Sein oder Nichtsein der Auſsenwelt unberührt läſst, nicht gefällt haben kann. Unser Sophist erforscht nur die, dem Subjekte unmittelbar gegenwärtige Beziehung, in welche die Auſsenwelt zum perzipierenden Subjekte tritt, mit einem Worte, er hat immer nur die Erscheinung, nie das Ding an sich im Auge.

---

[106]) Münz, a. a. O. S. 255.

[107]) Münz, Die Erkenntnis- und Sensationstheorie des Protagoras, Wien, Konegen, 1880. (86 S., 8°.) — Vgl. S. 6 ff.

[108]) Münz, a. a. O. S. 18.

So nur können die von Münz, wie er meinte, zur Stützung seiner Ansicht dienenden Stellen aus des Aristoteles' Metaphysik verstanden werden [109]). Wenn aber Münz ferner in derselben Schrift sagt: „Der Mensch bestimmt unserem Sophisten nicht alle Eigenschaften der Dinge ohne Unterschied, sondern nur ihre sekundären, das will sagen, ihr Wesen nicht konstituierenden Eigenschaften" [110]), so steht dies nicht nur in direktem Widerspruche zur ganzen übrigen Darstellung bei Münz, — die Scheidung nach sekundären und primären Qualitäten wird sonst nirgend mehr erwähnt, — sondern es wird hiermit von Münz jene Locke'sche Unterscheidung der Qualitäten in die Philosophie des Protagoras eingeführt, welche unser Sophist bestimmt nicht gemacht hat. Dafs er dieselbe aber thatsächlich nicht machte, geht zweifellos aus seiner von Aristoteles bezeugten Anwendung des Relativitätsprinzipes auch auf geometrische Wahrheiten hervor, welche es doch auch bei ihm vor allen andern mit den sogenannten primären Qualitäten zu thun haben müfsten [111]). Einen ganz ähnlichen Fehlgriff fundamentaler Art, wie den eben aufgezeigten läfst sich nun Münz auch in der Besprechung der Ethik des Protagoras zu Schulden kommen. Am Schlusse seiner Auseinandersetzungen über „die vorsokratische Ethik" heifst es, dass „Protagoras da, wo er sich zum Fürsprecher der materialistischen Lebensrichtung aufwirft, ganz und gar in ihr aufgeht, sich ganz und gar an das Ideal der höchsten Willkür anlehnt" [112]). Nun ist Protagoras schliesslich noch zum Materialisten geworden. Dagegen ist vor allem zu sagen, dafs sich Protagoras nirgends im Theätet, den Münz hier offenbar allein im Auge hat, zum Fürsprech des Materialismus aufwirft. Platon selbst trennt ihn vielmehr ausdrücklich von den gleichzeitigen Materialisten,

---

[109]) Aristoteles, Metaphysik IV. 5, 1009, a, 38. ibid. 6, 1011, a, 31, ibid. XI. 6, 1062, b, 33.

[110]) Münz, a. a. O. S. 7.

[111]) Aristoteles, Metaphysik III. 2, 998, a, 2. (ed. Bonitz, I. S. 45). „*Οὔτε γὰρ αἱ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης· οὐδὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον. ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας, οὔθ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν.*

[112]) Münz, a. a. O. S. 268.

die er besonders charakterisiert[113]). Wenn aber Protagoras wirklich den Materialismus verfochten hätte, könnte er dann zugleich noch jener unbedingte Subjektivist sein, für den ihn Münz im übrigen ausgegeben hat? Der Materialismus ist doch der extremste Objektivismus, der sich denken läſst, und diesen sollte Protagoras mit dem extremsten Subjektivismus vereint haben? Überdies zeigt der Ausspruch, daſs Protagoras sich in seiner ethischen Lehre „an das Ideal der höchsten Willkür anlehnt“ deutlich, daſs Münz selbst sich einer Art von normalistischer Auffassung der Lehre des Protagoras, wie sie uns im Theätet entgegentritt, nicht unbedingt verschliessen kann; er verfällt unwillkürlich in dieselbe, sofern nämlich jenes Ideal der höchsten Willkür selbst eine autoritative und sonach gewissermaſsen willkürliche Feststellung des Sittlich-guten bedingt. Aber auch dieſs steht in Widerspruch mit der früher von demselben dargelegten Ansicht. Was den oben aufgestellten zweiten Punkt, die Verknüpfung der beiden ethischen Theorien des Protagoras anlangt, so stellt Münz dieselbe so dar, als ob Protagoras erst als er das Staatsgefährliche seiner, nach Münz rein subjektivistischen und individualistischen Theorie des Rechtes eingesehen habe, gleichsam aus purer Gewissensangst, denn er war „trotz seiner philosophischen Überzeugung mit Wärme und Begeisterung für die Lehren der Moral erfüllt“ — nach der naturalistischen und autonomen Begründung der Ethik gegriffen habe[114]). In der That, es wäre schlimm um die Vereinigung beider ethischer Lehren unter des grossen Sophisten Namen bestellt, wenn sich keine anderen Anknüpfungspunkte zwischen ihnen ergeben hätten. Der Grund, den Münz für seine Ansicht vorbringt, ist folgender: „Dieser „Ausweg“ wird uns ganz besonders durch die Fassung des . . . Mythos (im Dialoge Protagoras) nahegelegt; erscheint doch in ihm die Einpflanzung des sittlichen Bewuſstseins in die menschlichen Gemüter

---

[113]) Platon, Theätet p. 155 e—156 a. ed. Didot I S. 119 XII., 34—40. *Ἄθρει δὴ περισκοπῶν, μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ. εἰσὶ δ' οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. — ΘΕΑΙ. Καὶ μὲν δὴ, ὦ Σώκρατες, σκληρούς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους. ΣΩ. Εἰσὶ γάρ, ὦ παῖ, μάλ' εὖ ἄμουσοι.*

[114]) Münz a. a. O. S. 259 f.

an den grausamen Naturzustand, welcher den Untergang des Menschengeschlechtes herbeiführen zu wollen schien, geknüpft, durch die politische Notwendigkeit somit bedingt"[115]). Ich kann nun, was zunächst das Sachliche dieser Erklärung anlangt, welches ja ausdrücklich in den Vordergrund gerückt erscheint, schlechthin leugnen, daſs dann, wenn alle Ethik blos relativistisch begründet ist, unbedingt und allemal der „grausame und blutige Naturzustand" eintreten muſs. Gerade in Bezug auf das Sachliche, um das es sich hier handelt, hat Schopenhauer und zwar wie ich glaube endgültig gezeigt, daſs nicht alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprunges sind[116]). Vielmehr werden die allermeisten, — die ethischen Skeptiker behaupten sogar alle, — guten Handlungen in Wirklichkeit vom Gesetz, oder durch die Rücksicht auf die öffentliche Meinung der Gesellschaft erzwungen, und doch wird Münz nicht zugeben wollen, daſs wir uns dermalen in der schrankenlosen Anarchie, in jenem Urkriege Aller gegen Alle[117]), in jenem „grausamen blutigen Naturzustande" befinden, wie er ihn im Auge hat. Auſserdem ist der, auch neuestens in Deutschland durch Kirchmann wieder vertretene Hobbismus der beste Zeuge dafür, daſs bei weitem nicht alle Ethiker meinen, der ethische Relativismus müsse all' „die erhabenen Früchte des schönen harmonischen Zusammenlebens der Menschen — aufs Spiel setzen" und den Staat gefährden, wie Münz behauptet[118]). Im Gegenteile wollte Hobbes und wollen seine Anhänger noch heute den Staat erst recht kräftigen dadurch, daſs sie ihm auch alle ethische Gewalt zu lösen und zu binden in die Hände geben. Auch Laas meint, daſs „die positive Staatsmoral des Protagoras eher als ein Damm gegen die nihilistische Lehre von dem Allwillkür-Rechte des Individuums zu betrachten wäre, wie als ein Beispiel und Beleg derselben"[119]). Im Anschlusse an das früher Erörterte kann

---

115) Münz, a. a. O. S. 260.

116) Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral. § 13. „Skeptische Ansicht" a. a. O. O. S. 187.

117) Vgl. Helvetius, De l'Esprit. II., 17.

118) Münz, a. a. O. S. 259.

119) E. Laas, a. a. O. I S. 224, wozu vgl. Platon, Theätet, p. 168 b: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει.* Der Zusammenhang ergiebt,

und mufs gegen Münz vielmehr betont werden, dafs gerade im Theätet, nicht im Dialoge Protagoras, das für die Ethik objektiv Gültige, soweit Protagoras ein solches zuliefs, festgestellt wird, während andererseits gerade im Protagoras, nicht im Theätet, wie Münz glaubt, eine subjektive Ethik, weil gegründet auf das durchaus subjektive moralische Gefühl, und dessen autonome Kundgebungen gelehrt wird. Diese Auffassung von der eigentlich subjektiv begründeten Ethik stimmt durchaus mit dem überein, was Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als seine eigene Ansicht über das Wesen der Versuche, die Ethik auf das moralische Gefühl zu gründen, ausgesprochen hat[120]). Der Naturalismus des Protagoras mufs also nicht unbedingt erst in Folge der Staats-Gefährlichkeit des Normalismus in dessen Ethik gekommen sein, sie stellen beide vielmehr ein und dasselbe Prinzip des Relativismus von zwei verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit, nämlich das eine Mal vom subjektiven, das andere Mal vom objektiven Standpunkte aus betrachtet dar. Eher könnte man umgekehrt sagen, die Theorie des moralischen Gefühles als eines, wie wir sehen, durchaus formalen Elementes in der Ethik des Protagoras bedinge den Normalismus des Dialoges Theätet, welcher allein den objektiven Inhalt für jene rein subjektive Form gewährt. Diese letztere für sich genommen, vermag ein praktisches Handeln, das stets einen Inhalt haben mufs, nicht zu bestimmen, die Inhaltsbestimmung geschieht dann eben erst mit den Satzungen, welche der jeweiligen Einsicht einer gesetzgebenden Mehrheit gemäfs vom Staate fixirt, also normalistisch gegeben werden. Jedenfalls ergiebt sich erst so die Wechselbeziehung und gegenseitige Ergänzung beider Lehren des Protagoras. Aber auch zugegeben, Münz hätte den Gedankengang und die Ideenentwickelung des Protagoras richtig nachgezeichnet, folgt aus dieser rein psychologischen Möglichkeit etwa auch die inhaltliche Möglichkeit des Zusammenbestandes der beiden Lehren? Keineswegs. Zwei Lehren werden häufig ganz gut psychologisch, d. h. ihrer Entstehung und Entwickelung nach,

---

dafs das *ἰδιώτῃ εἶναι* auf Wahrnehmung und Erkenntnis, das *πόλει εἶναι* auf ethische Dinge Bezug hat.

[120]) Kant, a. a. O. VIII., S. 96. Siehe oben T. II Kap. II § 2, S. 58, Anm. 96.

die eine aus der andern bei einem und demselben Denker erklärt, und doch sind sie inhaltlich genommen einander schlechthin widersprechende Ansichten. So lange eben die innere, gegenseitige Bedingtheit, der inhaltliche organische Zusammenhang der zwei Lehren des Protagoras nicht nachgewiesen ist, haben wir nie und nimmer die innere Möglichkeit des Zusammenbestehens derselben, sondern höchstens die Möglichkeit einer Entwickelung der einen aus der andern aufgezeigt, welche sich nicht einmal bei einem und demselben Denker vollzogen zu haben braucht: wir haben also hiermit allein noch nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Echtheit beider Lehren des Protagoras gewonnen. Hätte also Münz die psychologische Entwickelung der beiden ethischen Grundlehren richtig gezeichnet, so hätte er doch hiermit allein für die Echtheit und den echt protagoräischen Ursprung beider noch so gut wie nichts beigebracht. Aber selbst in dieser Hinsicht haben sich uns Münzen's Aufstellungen als durchaus unhaltbar erwiesen. Insofern es mir nun im Obigen gelungen sein dürfte, die eine ethische Grundlehre des Protagoras als durch die andere bedingt, — im ersten Abschnitte aus diesen Lehren selbst, im zweiten aus analogen Verhältnissen in den Lehren anderer Ethiker — nachzuweisen, glaube ich erst für die echte protagoräische Herkunft beider ein ausschlaggebendes Moment beigebracht zu haben. Erst hiermit wird der Beweis der inneren Möglichkeit dafür, dafs das Zeugnis Platon's für das Zusammenbestehen beider Lehren bei einem und demselben Denker vertrauenswürdig sei, erbracht. Den zwingenden Beleg dafür, dafs gerade Protagoras selbst wirklich den Schlufs von der einen der beiden ihrer inneren Möglichkeit nach zusammenbestehenden, weil einander ergänzenden Lehren, auf die andere derselben gemacht habe, kann uns jetzt erst, da jenes Bedenken ihrer inneren Unvereinbarkeit nunmehr wegfällt, die platonische Überlieferung gewähren. Da nun in der That kein anderes Bedenken gegen die wahre protagoräische Abkunft beider Lehren, als eben ihre innere Unverträglichkeit vorgebracht wurde, noch fürder vorgebracht werden kann, so glaube ich in der That endgültig dargethan zu haben, dafs jene beiden Lehren von Protagoras nicht nur in verschiedenen Perioden seiner langen Denker-

laufbahn, sondern in einer und derselben verkündet werden konnten, und demgemäfs, da Platon es bezeugt, auch verkündet wurden.

Mit einer psychologischen Entwickelung allein, wie sie Münz zu geben versucht, wäre, wie gesagt, kaum die Möglichkeit des Zusammenbestehens der beiden Lehren bei einem und demselben Denker überhaupt, und auch bei diesem nicht einmal für eine und dieselbe Periode seiner geistigen Entwickelung aufgezeigt.

§ 2. Ergebnis für die Ethik im Allgemeinen.

Die Kantische Parallele hat mir einerseits dazu gedient, die gegenseitige Bedingtheit der beiden Grundlegungen in der Ethik des Protagoras mit einem Belege aus der Philosophiegeschichte zu versehen und andererseits zu zeigen, dafs die bei alledem noch restierenden Schwierigkeiten und Unklarheiten in der Ethik, wie sie dem Protagoras in einem und demselben Dialoge (Protagoras) zugeschrieben wird, und die Schwierigkeiten, die sich aus einer vergleichenden Betrachtung der zwei verschiedenen, in zwei platonischen Dialogen (Protagoras und Theätet) gesondert überlieferten Grundlehren ergeben, durchaus nicht so geartet sind, dafs sie ein Zusammanbestehen und eine Vereinigung im Lehrgebäude eines und desselben Philosophen undenkbar erscheinen lassen. Bei alle dem aber stand mir, wie schon eingangs angedeutet wurde [121]), während meiner ganzen Arbeit als ein weiterer und höherer, ethisch wissenschaftlicher Gesichtspunkt die Überzeugung zur Seite, dafs durch den Nachweis der Echtheit, d. i. der inhaltlichen Vereinbarkeit und des thatsächlichen Vereintseins (bei Protagoras sowohl, wie bei Kant) scheinbar diametral entgegengesetzter, ethischer Lehren der ethischen Forschung auch in unserer Zeit durch Milderung der allzu schroffen, und durch Beseitigung der vermeintlichen Gegensätze ein nicht geringer Dienst erwiesen wird. Dasselbe, was Meinong am Schlusse seiner Hume-Studien mit Rücksicht auf die Erkenntnistheorien und deren schroffe Teilung nach Empirismus und Rationalismus fand, dürfte sich uns im Laufe der Darlegung der protagoräischen Ethik in Bezug auf Laasens schroffe Sonderung der Ethiker nach Platonismus und Antiplatonismus nun-

[121]) Vgl. ob. T. I., Kap. 1. Einleitung. § 1. Die Zweiteilung der Ethik im Allgemeinen, S. 7 ff.

mehr ergeben haben. „Es könnte leicht sein, dafs diese termini (nebst noch einigen auf ismus endigenden Wörtern) viel zur unnatürlichen Verschärfung, aber wenig zur naturgemäfsen Klärung der Gegensätze beigetragen haben, die manchmal vielleicht nur vermeintliche Gegensätze waren; — und in einer Wissenschaft, wo es der natürlichen Lage der Dinge nach, schon so viele wirkliche Gegensätze giebt, möchte das Herrschen vermeintlicher billig zu entbehren sein.“ [122])

Die in der Einleitung charakterisierten, in der Darstellung von Laas schroff getrennten und dadurch nur verschärften und übertriebenen Gegensätze sind eben der gemeinsamen Forschung, dem Zusammenarbeiten, — davon wir auch in der Ethik allein Förderung erwarten dürfen, — gerade im ethischen Zweige der philosophischen Bestrebungen noch weit hinderlicher, als dies auf irgend einem andern Gebiete der philosophischen Erkenntnis der Fall sein kann, weil hier das, was theoretisch einander entgegensteht, noch viel leichter und eher, denn sonst, als ein ethischer Mangel des Urhebers selbst ausgedeutet wird, was an Einsicht zu fehlen scheint, wird ins Gewissen geschoben [123]), wodurch dann

---

[122]) Alexius Meinong, Hume-Studien, II. Wien 1882. (Sitzungsberichte d. phil.-hist. Kl. d. kais. Akad. d. Wissensch. Bd. CI. Heft 2, Seite 173.)

[123]) Erst neuesten ist dies z. B. von E. v. Hartmann gethan worden, welcher deshalb, weil Kirchmann „in dem Gebiete der Ethik und Politik ... kein sachliches Prinzip, aus dem ein absolut und allgemein gültiger Inhalt sich ableiten läfst“ (vgl. Kirchmann: Vorwort zur Übersetzung der Politik des Aristoteles, 1880 S. X. ff.) finden kann, meint, dafs Kirchmann selbst für seine eigene Person wohl eigentlich „das Sittliche als einen überwundenen Standpunkt betrachte“ und nur Bedenken getragen habe, diese seine „innerliche Meinung gerade herauszusagen“. (Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins, 1879, S. 59.) In ähnlicher Weise giengen die strengen Kantianer vor: „Wer von der Autonomie, (welche Eins ist mit dem kategorischen Imperativ) einen Grund aufser ihr selber vermutet, fordert oder sucht, von dem muss die Kantische Schule glauben, dafs es ihm ... an moralischem Bewufstsein fehle“. (Reinhold's Beiträge zur Übersicht der Philosophie im Anfange des 19. Jahrhunderts, Heft 2, 1801.) Mit Recht hält Schopenhauer dem Verfasser der letzteren Stelle dieses Schillersche Distichon entgegen:

„Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts vernünftiges mehr zu erwidern, schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein“.

Ähnliches läfst sich Platon mehrfach zu Schulden kommen. Vgl. z. B. Gorg 483 A, 492 D.

ein Ergänzen der Arbeiten der einen durch diejenigen der andern Richtung, eine allmählige Förderung der Ethik als Wissenschaft und ein Emporsteigen zu endgültigen, gemeinsamen Resultaten völlig unmöglich, ja für alle Zeiten undenkbar gemacht würde. Wenn es mir nun gelungen ist, die heute noch für ganz unvereinbar gehaltenen Gegensätze in den Lehren grosser Ethiker vereint und einander sogar ergänzend gefunden zu haben, so dürfte hiermit gezeigt sein, daſs eben diese gegensätzlichen, ethischen Standpunkte einander in Wirklichkeit und bei den grossen Schöpfern auf ethischem Gebiete gar nicht so streng ausschliessen, so schroff negieren, als Laas es in der Ethik, im Anschlusse an seine Auffassung der erkenntnis-theorethischen Hauptrichtungen darstellt. Vielleicht ist es mir im Verlaufe meiner Erörterungen in der That gelungen, „jenes Gemeinsame“ hervorzuheben, „das, — wie Rudolf Eucken in einem Aufsatze über „Parteien und Parteinamen in der Philosophie“ bemerkt,[124]) — die Streitenden nicht zu erfassen vermögen, das aber Verständnis von der Sache her findet, die dem Kampfe zu Grunde liegt. Ihrem Realgehalt nach muſs die Thätigkeit auf gemeinsamem Boden ruhen, hier muſs sich das Mannigfache ergänzen, das Feindliche versöhnen, Bewegung und Kampf müssen von hier aus als dem Wohl des Ganzen dienend begriffen werden. So erscheint es möglich, sich prinzipiell über den Streit zu erheben, ohne sein Recht zu bekämpfen und die Kraft der Bewegung zu mindern.“

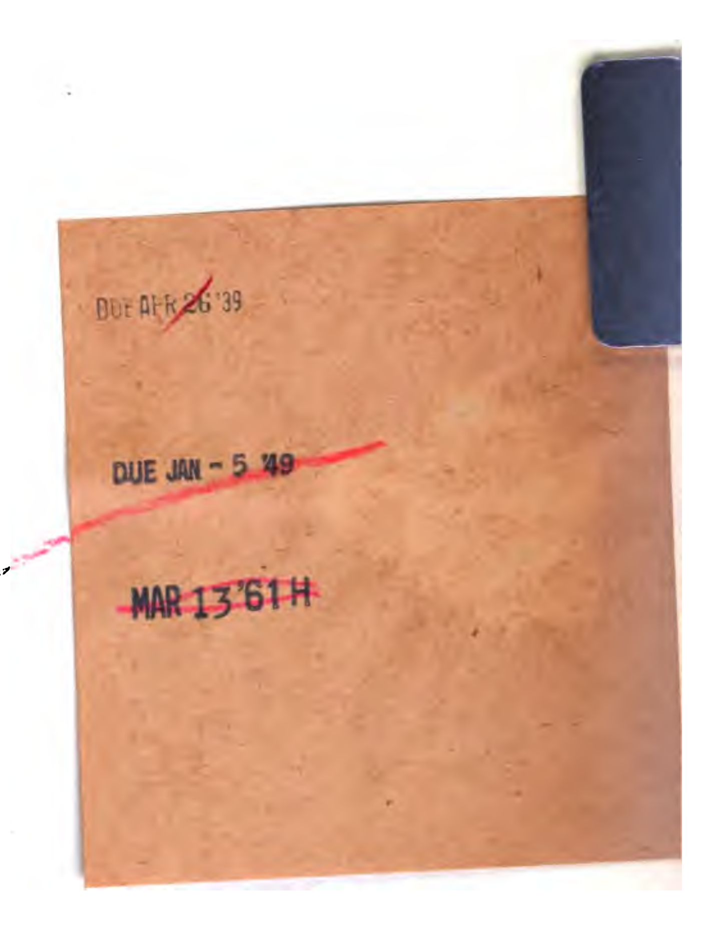
Ist nun aber die Erkenntnis, dass eben jener strenge Gegensatz, wie man ihn allgemein annimmt, und wie er bei Laas eigentlich nur als der typische Ausdruck des allgemeinen Zuges in der heutigen, deutschen Philosophie entgegentritt, „von der Sache“ her gar nicht so schroff besteht, der erste Schritt, um diese Gegensätze selbst zu mildern, die „vermeintlichen“ zu beseitigen, und dadurch das einzig fruchtbringende Zusammenarbeiten im Sinne der wissenschaftlichen Förderung der Ethik selbst anzubahnen, so glaube ich, daſs meine Nachweisungen bei Protagoras und bei Kant auch dieser Wissenschaft im Ganzen einigermaſsen förderlich sein werden.

---

[124]) Rudolf Eucken, Parteien und Parteinamen in d. Philos. — Philos. Monatshefte, Bd. XX. Jg. 1884. H. 1. S. 14.

Inhalt.

DRUCK VON BOCKWITZ & WESEL IN LEIPZIG.


DUE APR 26 '39
DUE JAN - 5 '49
MAR 13 '61 H

